Archiv
für
Geschichte der Philosophie.

V. Band 2. Heft.

VII.

Plato's Mittheilungen über frühere und gleichzeitige Philosophen.

Von

E. Zeller.

Unter den Gründen, welchen die platonische Philosophie ihre wissenschaftliche Bedeutung und ihre weltgeschichtliche Wirkung zu danken hat, nimmt nicht die letzte Stelle jene Vielseitigkeit ein, mit der Plato den Untersuchungen seiner Vorgänger und Zeitgenossen nachgieng, um ihre Haltbarkeit zu prüfen, an ihrer Kritik seine eigenen Ansichten zu entwickeln, und alles, was er von ihnen sich anzueignen vermochte, zur Ergänzung und Fortbildung der Gedanken zu benützen, die er im Verkehr mit seinem grossen Lehrer als die unverrückbare Grundlage seiner eigenen Ueberzeugungen gewonnen hatte. Nichtsdestoweniger geben uns die platonischen Schriften über die Lehren der älteren Philosophen doch nicht so vielen Aufschluss, als man wohl erwarten möchte, und ihr Ertrag für die Geschichte der Philosophie, so erheblich er auch ist, lässt sich mit dem der aristotelischen nicht vergleichen. Es beruht diess theilweise allerdings, wie sich nicht verkennen lässt, darauf, dass Plato dem Thatsächlichen als solchem weniger Werth beilegte und weniger Sinn dafür hatte als sein Schüler;

dass es weniger der Gelehrte als der Dichter ist, der sich bei ihm mit dem Philosophen verbindet. Dazu kommt aber als ein weiteres einflussreiches Moment die Form, in der Plato seine Ansichten dargestellt hat. Er setzt sie nicht in eigenem Namen auseinander, sondern er lässt sie sich in Dialogen entwickeln, an denen er selbst nicht theilnimmt. War nun schon dadurch, wenn dem Gespräch seine Natürlichkeit und Lebendigkeit bewahrt bleiben sollte, eine so umfassende Berücksichtigung fremder Lehren und Schriften ausgeschlossen, wie sie Aristoteles sich zur Pflicht macht, so musste diess in doppeltem Masse für Gespräche gelten, deren Mittelpunkt Sokrates auch dann ist, wenn ihre Leitung nicht, wie in den meisten, ihm selbst übertragen wird. Von ihm musste der Staub der Büchergelehrsamkeit, an der es seinem Schüler nicht gefehlt hat, ferngehalten, es musste auch das, was jenem nur durch Schriften bekannt geworden war, sofern er davon Kunde haben sollte, so viel wie möglich auf mündliche Ueberlieferung zurückgeführt werden. Die historischen Mittheilungen mussten überhaupt auf ein bescheidenes Mass beschränkt, und konnten in der Regel nicht in so urkundlicher Form gegeben werden, wie sich diess von dem Schriftsteller erwarten lässt, der über seine Vorgänger aus ihren Schriften berichtet und den Inhalt dieser Schriften seiner Prüfung unterzieht. Wo sich vollends Plato über Erscheinungen zu äussern hatte, die erst seiner eigenen Zeit angehörten, da nötigthe ihn die dialogische Einkleidung seiner Darstellungen, diess nicht direkt, unter Nennung der Personen zu thun, um die es sich handelte, sondern sie und ihre Ansichten in anderer Gestalt, unter irgend einer Verhüllung einzuführen.

Hiedurch ist es nun bedingt, dass Plato die Annahmen anderer Philosophen, die er berücksichtigt, in sehr verschiedener Weise behandelt. Ueber diejenigen, deren Lehren schon Sokrates nur aus ihren Schriften kennen lernen konnte, wird in der herkömmlichen Form der Geschichtserzählung gesprochen: bald ohne Angabe der Quellen, denen der Redende seine Kenntniss derselben verdankt, bald unter ausdrücklicher Verweisung auf ihre Werke, bald aber auch so, dass das, was Plato nur diesen entnommen hat, auf eine angebliche mündliche Ueberlieferung zurückgeführt wird.

Sokrates erwähnt Prot. 343A f. der sieben Weisen und ihrer Denksprüche, Rep. X, 600 A der sinnreichen Gedanken und Erfindungen, durch welche sich Thales und Anacharsis bekannt gemacht haben; aber eben nur, wie man etwas allgemein angenommenes anführt. Eine Anekdote über Thales, die Theät. 174A mit einem λέγεται eingeführt wird, scheint Plato Antisthenes entnommen zu haben (vgl. Phil. d. Gr. IIa, 289); ein Wort, das ihm Aristoteles (De an. I, 5. 411a 7) beilegt, hat Plato vielleicht Gess. X, 499B im Auge. Von Thales' Nachfolgern aus der älteren jonischen Schule nennt er keinen. Auch seine Mittheilungen über die Pythagoreer, mit denen er doch in so naher Verbindung stand, sind spärlich genug. Ihr Stifter wird Rep. X, 600A als der Urheber des pythagoreischen Lebens und der Charakterbildung, die es bezweckte, gerühmt; ebd. VII, 530D wird ein Wort als pythagoreisch angeführt, das wahrscheinlich einer Schrift des Archytas (falls diese ächt war) entnommen ist (Ph. d. Gr. I, 434, 1[5]). In Philolaos' bekanntem Werk fanden sich wohl die Aeusserungen über die Unzulässigkeit des Selbstmords, die Sokrates und Kebes im Phädo 62D f. ihm zuschreiben; bestimmter können wir die Lehre „der Alten" vom Begrenzten und Unbegrenzten, die im Philebus 16C. 23C ohne Nennung ihres Urhebers als eine Gabe der Götter gefeiert und von Plato in selbständiger Fortbildung verwerthet wird, auf den Anfang des philolaischen Buches zurückführen. Dagegen legt Plato im Timäus seine Naturphilosophie dem Lokrer dieses Namens, der 20A als ein vollendeter Philosoph geschildert wird, zwar unverkennbar gerade desshalb in den Mund, um ihren Zusammenhang mit den „italischen Philosophen" anzudeuten; aber er unterlässt es, denjenigen von diesen, an den er sich zunächst anschliesst, den Philolaos, zu nennen, so leicht es auch gewesen wäre, ihn mit Timäus, wenn dieser einmal das Wort führen sollte, in Verbindung zu bringen; und er verfährt so gewiss nicht, um seine Abhängigkeit von Philolaos zu verschleiern, sondern eher aus dem entgegengesetzten Grund, um diesem nicht Ansichten beizulegen, von denen allzu augenfällig war, wie weit sie über die seinigen hinausgiengen. Viel eingehender, als über die Phythagoreer, berichtet Plato über die Männer der eleatischen Schule. Xeno-

phanes wird als der Stifter derselben und der Begründer ihrer Lehre von der Einheit aller Dinge bezeichnet (Soph. 242 D), Melissus neben Parmenides als ein Vertreter der Behauptung, dass alles ruhe (Theät. 180E. 183E); und diese Behauptung wird mit einer Erwägung begründet, der wir in seinen Bruchstücken begegnen (vgl. Ph. d. Gr. I, 561, 1. 615, 1[5]). Zeno's persönliche Erscheinung wird im Eingang des Parmenides, 127 A ff., beschrieben, und es werden über seine Schrift, die er soeben vorgetragen hat, werthvolle Mittheilungen gegeben. Derselbe wird im Phädrus 261 D als der eleatische Palamedes eingeführt, der so kunstvoll zu reden gewusst habe, dass das gleiche als ähnlich und als unähnlich, als eines und als vieles, als ruhend und als bewegt erschienen sei. Ueber alle anderen Eleaten wird aber Parmenides emporgehoben, durch ausdrückliche Erklärungen (Theät. 183E. Soph. 237 A) wie durch die Schilderung seiner Persönlichkeit in dem gleichnamigen Gespräch und die Rolle, welche ihm in demselben zugetheilt ist; seiner Lehre von der Einheit und Unveränderlichkeit des Seins (Soph. 242 C f. Theät. 152E. 180E. 183E) und der Unmöglichkeit des Nichtseins (Soph. 237 A. 241 D) wird öfters gedacht; auch sein Gedicht wird erwähnt (Parm. 128 A), und es werden (Soph. 237 A. Theät. 180 D) Verse daraus angeführt. Aus seiner Physik berührt Symp. 195 den Eros. Der eleatischen Behauptung über die Unveränderlichkeit des Seienden wird Heraklit's Grundlehre vom Fluss aller Dinge gegenübergestellt, auf die Plato, bald unter Nennung ihres Urhebers bald ohne dieselbe, häufig zu sprechen kommt (Theät. 152 D f. 160 D. Krat. 401 D. 402 A. 412 D. 439 B ff. 440 C); wenn Theät. 152 D mit ihm Epicharmus zusammengestellt wird, geschieht diess wohl wegen der heraklitisirenden Verse, die uns Diog. III, 11 erhalten hat. Heraklit's διαφερόμενον ξυμφέρεται wird unter Berufung auf seine Worte Soph. 242 D. Symp. 187 A besprochen, der bereits, wie es scheint, sprüchwörtlich gewordene Ἡρακλείτειος ἥλιος Rep. VI, 498 A genannt. Das unwissenschaftliche Treiben der späteren Herakliteer schildert Plato Theät. 179 D ff.; über einen von ihnen, seinen Lehrer Kratylus, erfahren wir einiges aus dem gleichnamigen Gespräch (vgl. Ph. d. Gr. I, 748[5] f.). Worin sich Empedokles in seiner Lehre von den bewegenden Kräften und den wechselnden

Weltzuständen mit Heraklit berühre und von ihm unterscheide, erörtert eine vielbesprochene Stelle des Sophisten (242 D f.); auf die empedokleische Theorie der Poren und Ausflüsse gründet der Meno 76 C f. eine Definition der Farbe. Ueber die Grundlehre des Anaxagoras, den uns Plato, wenn er gewollt hätte, so leicht im Gespräch mit Sokrates hätte vorführen können, und über den mechanischen Charakter seiner Welterklärung äussert sich der Phädo 97 B ff. lediglich auf Grund seiner Schrift; das Urtheil desselben wiederholen, ohne den Philosophen zu nennen, die Gesetze XII, 967 B f. Auf die Lehre vom Nus bezieht sich auch Krat. 400 A. 413 A. Anaxagoras' ὁμοῦ πάντα wird Gorg. 465 C. Phädo 72 C. Gess. X, 595 A berührt; seine bekannten Annahmen über Mond und Sonne Apol. 26 D. Krat. 409 A; den Einfluss seiner Philosophie auf die Redekunst des Perikles rühmt der Phädrus 269 E f. Es gibt mithin unter den namhafteren Vertretern der vorsokratischen Physik nur wenige, deren Plato nicht erwähnte; und auch die Schule, deren Uebergehung man am auffallendsten gefunden hat, die atomistische, wird von ihm (wie Ph. d. Gr. IIa, 399, 2 nachgewiesen ist) Tim. 55 C vgl. 31 A, nur ohne Nennung eines Namens, berücksichtigt, und hat auf seine eigene Lehre von der Materie und von der Entstehung der Elementarkörper aus derselben einen Einfluss geübt, den wir nicht allzu gering anschlagen dürfen; denn für jene hat ihr Plato die Gleichstellung des Nichtseienden mit dem Leeren entnommen, für diese die Zusammensetzung der Körper aus untheilbaren Theilen, nur dass diese selbst bei ihm nicht kleinste Massen sind, sondern Flächen. Vgl. Ph. d. Gr. IIa, 733. 800 f.

Alle diese Mittheilungen über die älteren Philosophen sind nun als geschichtliche Berichte im eigentlichen Sinn zu betrachten; und das gleiche gilt auch von einem Theil dessen, was Plato über die Männer sagt, welche er uns in seinen Dialogen im persönlichen Verkehr mit Sokrates vorführt. Wenn er einen von diesen einen Grundsatz oder eine Ansicht nicht erst im Laufe der Unterredung selbst aussprechen lässt, sondern auf sie als auf etwas allgemein bekanntes verweist, und sich dabei vielleicht sogar ausdrücklich auf Schriften beruft, so müssen wir annehmen, er wolle sie wirk-

lich für ihre Meinung gehalten wissen. Denn in diesem Fall forderte der Zweck der Verweisungen ihre geschichtliche Zuverlässigkeit; mag nun durch dieselben ein Urtheil über eine gewisse Person begründet, oder mag dem Philosophen, um den es sich handelt, nachgewiesen werden sollen, dass etwas aus seinen eigenen Behauptungen folge oder ihnen widerspreche. Für diesen Zweck sich eines erdichteten oder verfälschten Beweismaterials zu bedienen, wäre ebenso unklug als unerlaubt gewesen. Anders verhält es sich mit den Aeusserungen, welche die Gesprächführenden in dem Gespräche selbst thun. Diese sind so, wie sie vorliegen, eine Erfindung des Verfassers, und wurden auch ohne Zweifel von Anfang an für nichts anderes ausgegeben oder gehalten. Bei ihnen bedarf es daher immer einer besonderen Untersuchung, um zu ermitteln, ob und inwieweit sie die wirklichen Ansichten derjenigen wiedergeben, denen sie in den Mund gelegt sind. Während demnach bei denjenigen Philosophen, deren Plato zwar erwähnt, die er aber in seinen Dialogen nicht selbst auftreten lässt, alles, was er über sie sagt, den Charakter eines historischen Zeugnisses hat, lässt sich bei den andern nur dasjenige unmittelbar als ein solches betrachten, was er in einer solchen Form über sie aussagen lässt, dass er selbst die Verantwortlichkeit dafür übernimmt.

Plato hat sich nun auch über die Philosophen, welche er in seinen Dialogen redend einführt, nicht selten als historischer Berichterstatter geäussert. Seiner Mittheilungen über Parmenides und Zeno wurde bereits gedacht. Die Verehrung, welche Protagoras als Lehrer genoss, wird nicht allein Prot. 310 A ff. u. ö. dramatisch geschildert, sondern auch Rep. X, 600 C. Meno 91 D als bekannte Thatsache erwähnt. Sein Satz, dass der Mensch das Mass aller Dinge sei, wird nebst einem ihn erläuternden Beispiel öfters, unter ausdrücklicher Berufung auf die Schrift, in der er stand, angeführt (Theät. 152 A—C. 160 C. 161 C. 162 C. 166 C f. 170 A. E. Krat. 385 E. 386 C); der Behauptung, dass man nichts falsches sagen könne, Euthyd. 286 C, der bekannten skeptischen Erklärung über die Götter Theät. 162 D, seiner Erörterungen über die τέχναι Soph. 232 D, seiner Anweisungen zum richtigen Ausdruck Phädr. 267 C. Krat. 391 C gedacht. Dass er sich gerühmt habe, sowohl

an unerschöpflicher Fülle der Rede als an Kürze des Ausdrucks alle zu übertreffen, bezeugt der Protagoras 334 E. 335 B. Dagegen gibt Plato selbst Theät. 152 C. 155 C. 165 E ff. zu verstehen, dass die entwickeltere Erkenntnisstheorie, die er S. 152 C—160 E auseinandersetzt, in dieser Fassung nicht Protagoras selbst, sondern einem Späteren angehörte, der auf seinen Grundlagen weiter baute [1]). Von Gorgias, dessen Lehrthätigkeit und Erwerb auch Apol. 19 E erwähnt, wird Meno 70 B. Gorg. 447 C. 448 A versichert, dass er sich erboten habe, auf jede an ihn gestellte Frage zu antworten, und nie um die Antwort verlegen gewesen sei; über Denselben erfahren wir durch Meno 95 B vgl. Gorg. 449 A. 455 C, dass er wenigstens in seiner späteren Zeit auf den Anspruch, Tugendlehrer zu sein, verzichtet und seinen Unterricht auf die Rhetorik beschränkt habe; was er Gorg. 455 D ff. von der Allmacht der Redekunst sagt, wird Phileb. 58 A von Protarchus aus angeblichen Aeusserungen von ihm berichtet und mag sich seinem wesentlichen Inhalt nach in einer seiner Reden gefunden haben. Ebenso werden jene Entlehnungen aus der Physik des Empedokles, auf welche sich Meno 76 C als auf etwas bekanntes bezieht, einer gorgianischen Schrift angehört haben, und dasselbe wird für das, was sein Schüler Meno 71 E f. über die Tugenden der verschiedenen Menschenklassen bemerkt, durch Arist. Polit. I, 13. 1260 a 27 wahrscheinlich gemacht. Von einem andern gorgianischen Schüler, von Polus, führt Gorg. 462 B aus seiner Schrift ein Wort an, das Arist. Metaph. I, 1. 984 a 4 vollständiger mittheilt. Prodikus wird ausser dem Protagoras auch Apol. 19 E. Rep. X, 600 C als angesehener Tugendlehrer genannt; seiner Fünfzigdrachmenrede gedenkt Krat. 384 B, seines Herakles Symp. 177 B; seine Wortunterscheidungen überhaupt werden oft erwähnt (vgl. Ph. d. Gr. I, 1019, 4⁴). Ein Wort von ihm wird Euthyd. 305 E angeführt. Hippias erscheint gleichfalls, sowohl Apol. 19 E als im Protagoras, als einer von den angesehensten Sophisten. Aber die beiden Gespräche, die seinen Namen tragen, (von denen ich aber nur das

---

[1]) Den näheren Nachweis hiefür gibt im Anschluss an Natorp meine Phil. d. Gr. I⁵.

kleinere für ächt halte) geben wohl Anhaltspunkte für Vermuthungen, aber keine direkten Zeugnisse über ihn an die Hand, und auch das, was er Prot. 337 C f. über die Gewaltherrschaft des νόμος sagt, können wir ihm nur desshalb mit grösserer Sicherheit zuschreiben, weil diese Annahme durch unsere sonstige Kenntniss seiner Lehre bestätigt wird. Unter den übrigen Sophisten wird Apol. 20 A. Phädo 60 D über den Parier Euenus, Euthyd. 271 B ff. über Euthydem und Dionysodor, Prot. 315 A über Antimörus einiges persönliche mitgetheilt; Euthydem's erkenntnisstheoretische Grundformel führt Krat. 386 D an. Vom höchsten geschichtlichen Werth ist endlich, wie längst anerkannt ist, jene Uebersicht über die Kunstmittel der bisherigen Rhetorik, durch welche der Phädrus 266 C—267 E die grundlegende Quelle für unsere Kenntniss derselben geworden ist. Die darin besprochenen Rhetoren Theodorus, Euenus, Tisias, Gorgias, Prodikus, Hippias, Polus, Protagoras, Thrasymachus, scheinen alle oder fast alle auf Grund ihrer rednerischen Lehrschriften geschildert zu werden, was dieser Darstellung natürlich einen doppelten Werth gibt.

Plato unterrichtet uns aber über diejenigen Philosophen, welche er in seinen Gesprächen auftreten lässt, nicht blos durch das, was andere mit dem Anspruch geschichtlicher Treue über sie aussagen, sondern auch durch die Reden, mit denen er sie selbst vor uns auftreten lässt. Denn so gewiss auch seine philosophischen Dramen in allen ihren Theilen sein eigenes Werk sind, so war doch die Wirkung seiner Darstellungen selbst dadurch bedingt, dass er in der Schilderung der Personen und der Lehren der Wirklichkeit so nahe blieb, als sich diess mit der philosophischen Abzweckung derselben vertrug, und dass er sich nicht dem Vorwurf aussetzte, er müsse das Bild seiner Gegner erst fälschen, um einen wohlfeilen Sieg über sie davon zu tragen. Und er selbst sagt uns auch bei Gelegenheit (Theät. 165 E ff.), wie vollkommen er sich dieser Verpflichtung bewusst ist. Aber für geschichtliche Berichte, wie es Xenophon's sokratische Dialoge sein wollen, gibt er die seinigen nicht aus; dass er die Personen, welche darin auftreten, nur das sagen lasse, was sie thatsächlich irgend einmal gesagt hatten, konnte niemand von ihm erwarten, und hat man von ihm gewiss noch viel weniger

erwartet, als von den Geschichtschreibern, denen das Recht nicht bestritten wurde, ihren Helden ihre eigenen Worte und Gedanken in den Mund zu legen; von der masslosen Freiheit nicht zu reden, deren sich die Komödie in dieser Beziehung erfreute. Die Personen, welche Plato uns vorführt, sprechen nicht so, wie die Männer, deren Namen sie tragen, wirklich gesprochen haben oder unter den gegebenen Umständen gesprochen haben würden, sondern so, wie sie sprechen mussten, damit jedes Gespräch den Eindruck hervorbringe und die Gedankenentwicklung herbeiführe, die es nach seiner Ablicht herbeiführen sollte. Will man daher ihre Reden für die Kenntniss derer benützen, in deren Maske sie auftraten, so darf man sie doch nicht als direkte geschichtliche Zeugnisse behandeln; es fragt sich vielmehr in jedem einzelnen Fall, ob und inwieweit es wahrscheinsich ist, dass Plato bei seinen Schilderungen der geschichtlichen Wirklichkeit näher blieb, dass die Aeusserungen der Sprechenden ihre Denkweise und ihre Ansichten, dass sie vielleicht auch den Inhalt ihrer Schriften mit annähernder Treue wiedergeben. Darüber lässt sich aber nur dann mit einiger Sicherheit entscheiden, wenn wir in der Lage sind, die platonische Darstellung mit anderweitigen Mittheilungen über die betreffenden Philosophen vergleichen und an ihnen prüfen zu können; und andererseits liefert diese Vergleichung selbst den Beweis, dass der Philosoph von dem Rechte des Dichters, über das thatsächlich Gegebene hinauszugehen, in verschiedenen Fällen einen sehr verschiedenen Gebrauch gemacht hat.

Wie es sich nun in dieser Beziehung mit Plato's Schilderung des **Sokrates** verhält, soll hier nicht untersucht werden; denn diese Untersuchung ist von der geschichtlichen Darstellung des Sokrates und seiner Philosophie nicht zu trennen, mit der ich mich an einem anderen Ort eingehend beschäftigt habe. Gerade in der Behandlung des Sokrates tritt freilich die Eigenart der platonischen Kunst in ihrem vollen Glanz an den Tag, und an ihr lässt es sich besonders deutlich machen, wie ihr Reiz und Eindruck nicht zum wenigsten auf der innigen Verschmelzung des Geschichtlichen und des Idealen, des Persönlichen und des Wissenschaftlichen, des Sokratischen und des Platonischen beruht.

Unter den Philosophen, die sich bei Plato mit Sokrates besprechen, trägt Parmenides[2]) in dem Dialog dieses Namens nicht sein eigenes System, sondern nur solches vor, was in weiterer Verfolgung seiner Ansichten gegen und für die platonische Ideenlehre geltend gemacht wird. In dem, was Zeno eben dort (128 B) über den Anlass und die Abzweckung seiner Schrift sagt, werden wir auch nur eine aus dem Inhalt dieser Schrift abgeleitete Vermuthung Plato's zu sehen haben. — In den Reden des platonischen Kratylus entspricht ohne Zweifel (vgl. Ph. d. Gr. I, 723[5]) der Satz (Krat. 383 A f. 429 B), dass alle Namen nur eine einzige ihnen von Natur zukommende Bedeutung haben, und die damit zusammenhängende Behauptung, dass man nichts falsches sagen könne (429 D f.), der Meinung dieses Herakliteers; was ihm dagegen weiter abgefragt wird, gehört nicht mehr ihm an, sondern dem Verfasser des Gesprächs. — Die mimische Meisterschaft, mit der Plato im Protagoras, im Euthydem, im Hippias und in anderen Gesprächen[3]) die Wortführer der sophistischen Aufklärung, ihr persönliches Auftreten, ihre Vortrags- und Unterrichtsweise, ihre Streitkunst, ihren Stil schildert, ist allgemein anerkannt; aber wie weit er sich dabei an ihren eigenen Vorgang hielt, oder das, was sie ihm an die Hand gaben, mit satirischer Uebertreibung weiter ausmalte, lässt sich im einzelnen, so bald es uns an anderweitigen Nachrichten fehlt, gerade desshalb nicht mit Sicherheit ausmachen, weil wir seiner Kunst zutrauen dürfen, dass sie auch in der freien Dichtung die Eigenthümlichkeit der geschilderten Charaktere festhielt, während andererseits eben dieser Zweck durch die Vermischung des Selbsterfundenen mit solchem, das jenen wirklich angehörte, am sichersten erreicht wurde. Und nicht anders verhält es sich auch mit dem Inhalt der Reden, die jenen Männern zugeschrieben werden. Es ist durchaus zu vermuthen, dass es Plato sich angelegen sein liess, sie so reden zu lassen, wie diess den An-

---

[2]) Wie ich diess Ph. d. Gr. IIa, 259, 1. 651, 1 zu zeigen versucht habe.

[3]) So Gorg. 448 C. Symp. 194 E ff., wo Gorgias' Schüler Polus und Agathon mit Reden in seinem Geschmack auftreten, Rep. I, 336 B ff. (Thrasymachus) und in den zahlreichen Proben prodiceïscher Wortunterscheidungen, die Ph. d. Gr. I, 1019, 4 verzeichnet sind.

sichten entsprach, die sie selbst vorgetragen hatten; und da diese Ansichten ihm doch wohl vorzugsweise aus ihren Schriften bekannt waren, so werden wir auch weiter annehmen dürfen, er habe die letzteren für seine Darstellungen benützt, und lasse vielleicht den Inhalt ganzer Abschnitte von dem Schriftsteller in angeblich freier Rede wiedergeben. Aber zu einem höheren Grade der Wahrscheinlichkeit lässt sich eine solche Vermuthung doch immer nur dann erheben, wenn noch weitere Anhaltspunkte dafür vorliegen, dass der Mann, um den es sich handelt, die Ansicht, welche Plato ihm in den Mund legt, oder eine ihr verwandte, wirklich gehabt hat. So scheint Gorgias, wie bereits bemerkt wurde, manches von dem wirklich gesagt zu haben, was im Gorgias und im Meno ihm und seinem Schüler zugeschrieben wird. So mögen die Unterscheidungen sinnverwandter Ausdrücke, in denen der platonische Prodikus sich zu ergehen pflegt, sich alle oder fast alle in den Schriften des Sophisten gefunden haben; aber beweisen können wir diess nicht, und auch wenn sie alle ihm angehörten, ist doch schwer zu glauben, dass er sie in anderen als sprachwissenschaftlichen Erörterungen so gehäuft haben sollte, wie er diess bei Plato thut. Dass andererseits für Prot. 337 E f. eine von Prodikus wirklich aufgestellte rhetorische Regel verwendet ist, wissen wir nur aus Phädr. 267 B. Die Angaben der beiden Hippias über die Vorträge des Sophisten ihrem eigentlichen Sinne nach auf Schriften desselben zu beziehen, liegt an sich nahe, und was wir sonst von seiner schriftstellerischen Thätigkeit wissen, bestätigt diese Vermuthung (Ph. d. Gr. I, 957, 3[4]). In einer von diesen Schriften mag sich (wie bereits bemerkt wurde) auch die Aeusserung über den νόμος Prot. 337 C f. gefunden haben. Wo dagegen Plato die prahlerischen Reden im kleineren Hippias 368 B f. her hat, und wie es sich mit ihrer Thatsächlichkeit verhält, lässt sich schwerlich feststellen. Thrasymachus' Definition des Gerechten Rep. I, 338 C wird so nachdrücklich als seine Erfindung eingeführt, dass man kaum umhin kann sie ihm wirklich beizulegen; in welchem Fall sie wohl auch in einer Schrift vorgekommen und ebenso, wie dort, erläutert worden sein wird.

Von dem Mythus, den Protagoras Prot. 320 C ff. erzählt,

hat man schon längst vermuthet, er sei einer Schrift des Sophisten, welche diess nun auch gewesen sein mag, entnommen. Da aber dieser Vermuthung auch neuestens wieder von beachtenswerther Seite widersprochen worden ist[4]), will ich die Gründe, die sie mir empfehlen, kurz andeuten. Diese liegen nun zunächst schon in dem Mythus als solchem. In seiner Sprache zeigt er durchaus die Fülle, Klarheit und Anmuth, in seinem Ton die behagliche Würde, durch welche Plato den abderitischen Rhetor charakterisirt; andererseits aber ist sein Inhalt von der Art, dass sich kaum annehmen lässt, Plato würde jenem diese Ansichten zugeschrieben haben, wenn er sie nicht bei ihm gefunden hätte. Plato spricht (Theät. 167 C. 168 B. 172 A) die praktische Consequenz der protagorischen Lehre, nach welcher der Mensch das Mass aller Dinge ist, in dem Satz aus: was jedem Einzelnen und jedem Gemeinwesen gut und recht scheine, sei diess auch für dasselbe, so lange es ihm so erscheine; der protagorische Mythus dagegen lässt 322 C ff. 324 D ff. δίκη und αἰδὼς als die unerlässlichen Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens allen Menschen von Natur inwohnen, er kann daher nur von einem solchen herrühren, der aus dem protagorischen Subjektivismus jene Consequenz noch nicht gezogen hatte. Es finden sich aber auch deutliche Spuren davon, dass der protagorische Mythus nicht blos in der platonischen Darstellung vorlag, in zwei Stellen, die für unsere Frage bis jetzt nicht verwerthet worden sind. Aristoteles bemerkt part. an. IV, 10. 687 a 23: οἱ λέγοντες ὡς συνέστηκεν οὐ καλῶς ὁ ἄνθρωπος ἀλλὰ χείριστα τῶν ζῴων (ἀνυπόδητόν τε γὰρ αὐτὸν εἶναί φασι καὶ γυμνὸν καὶ οὐκ ἔχοντα ὅπλον πρὸς τὴν ἀλκήν) οὐκ ὀρθῶς λέγουσιν. Man bezieht diese Worte nun allgemein auf Prot. 321 C, wo es heisst: als Epimetheus den Menschen gebildet hatte, habe Prometheus ihn vorgefunden γυμνόν τε καὶ ἀνυπόδητον καὶ ἄστρωτον καὶ ἄοπλον. Allein wenn nur diese Stelle dem Aristoteles vorlag, wie kommt es, dass er statt ἄοπλον sagt, ὅπλον οὐκ ἔχοντα πρὸς τὴν ἀλκήν? Der Zweck seiner Anführung gab zu dieser rhetorischen Amplifikation des Ausdrucks, der in seiner kürzeren Fassung für eine parenthetische Bemerkung

---

[4]) Gomperz, Apologie d. Heilkunst S. 112.

geeigneter gewesen wäre, keinen Anlass. Sie wird daher wohl auch nicht von ihm herrühren, sondern er wird sie in der Darstellung, aus der er berichtet, schon vorgefunden haben; in welchem Fall aber diese nicht in unserem platonischen Protagoras, sondern nur in einer von diesem selbst schon berücksichtigten Schrift des Sophisten gesucht werden kann. Auf diese Schrift weist aber auch noch eine zweite Berührung eines Gedankens, den der platonische Protagoras ausspricht. Wenn dieser die Forderung des Sokrates, bestimmte Lehrer der Tugend aufzuzeigen, mit der Behauptung ablehnt: zur Tugend anzuleiten, seien alle berufen, man lerne sie (S. 327 E), wie seine Muttersprache (das ἑλληνίζειν), von Eltern und Angehörigen, so begegnet uns dieselbe Vergleichung in jenen Διαλέξεις ἠθικαὶ, die nach Bergk's Nachweisung (Fünf. Abhandl. 117 ff.) ein uns unbekannter Sophist in den nächsten Jahrzehenden nach dem Ende des peloponnesischen Kriegs in Cypern verfasst hat. Man lerne — heisst es hier (c. 5. S. 551 a Mull.) bei Erörterung der Frage, ob die Tugend und Weisheit lehrbar sei — nicht blos von den Lehrern (σοφισταὶ), sondern auch von denen, παρ' ὧνπερ καὶ τὰ ὀνόματα μανθάνομεν . . . ὁ μὲν παρὰ πατρὸς ὁ δὲ παρὰ μητρός, was dann noch weiter ausgeführt wird. Es ist selbstverständlich, dass der armselige Compilator, dessen Werk die Διαλέξεις sind, auch diesen, an sich sehr treffenden Gedanken, wie alles, von einem andern geborgt hat; und diesen haben wir doch wohl weit eher in dem Sophisten aus Abdera, der grossen Auktorität der Partei, zu der jener gehörte, als in ihrem sokratischen Gegner zu suchen, und das Zusammentreffen des cyprischen Sophisten mit dem platonischen Protagoras daraus zu erklären, dass beiden die gleiche Auseinandersetzung des Protagoras zum Vorbild gedient hat.

Auf eine Schrift dieses Sophisten möchte ich auch zurückführen, was derselbe bei Plato Prot. 334 A f. über den Begriff des Guten bemerkt, indem er an zahlreichen Beispielen nachweist, dass das gleiche, was für ein Wesen nützlich ist, für ein anderes schädlich sein könne. Schon die Art, wie Protagoras hier das Gespräch, um sich einer dialektischen Begriffsbestimmung zu entziehen, mit einem wohlgesetzten Vortrag unterbricht, und die Fülle

rhetorischer Beweisführung, die er dabei auskramt, lässt vermuthen, Plato halte sich an eine ihm vorliegende protagorische Darstellung, und zu der Erkenntnisstheorie des Sophisten passte es vollkommen, wenn er darauf aufmerksam machte, dass ebenso, wie dem einen dieses dem anderen jenes sich als wahr darstellt, so auch für den einen dieses für den anderen jenes zuträglich, dass das Gute etwas ebenso relatives sei, wie das Wahre. Mehr als eine Vermuthung ist es aber allerdings nicht, dass er diess in einer Schrift ausgeführt hatte, und dass Plato diese an unserer Stelle berücksichtigt.

War nun Plato diesen Zeitgenossen des Sokrates gegenüber in der Lage, sie im Gespräche mit jenem vortragen zu lassen, was er selbst in ihren Schriften gefunden hatte, so entbehrte er dieses Hülfsmittels, wenn er sich mit Ansichten auseinandersetzen wollte, die erst nach Sokrates' Tod hervorgetreten waren. Auch solche Auseinandersetzungen waren für ihn unentbehrlich, wie für jeden, der neue und eigenartige Ansichten in einer von verschiedenen Geistesströmungen bewegten Umgebung zur Geltung zu bringen sucht. Es genügt in diesem Fall nicht, seine eigenen Ueberzeugungen auszusprechen und zu begründen: man muss auch ihr Verhältniss zu abweichenden Standpunkten klarstellen, Angriffe abwehren, die Berechtigung der eigenen Ansicht durch die Prüfung fremder Meinungen erweisen. Auch Plato war diese Aufgabe nahe gelegt. Schon den Nachzüglern der älteren Physik und den Sophisten seiner Zeit gegenüber konnte er sich ihr schwerlich ganz entziehen; noch viel dringender war aber für ihn die Veranlassung, seine wissenschaftliche Stellung, die Ziele und Methoden seines Unterrichts, denjenigen von seinen Mitschülern gegenüber darzustellen und zu vertheidigen, welche neben ihm in Athen oder in der Nähe von Athen als Lehrer aufgetreten waren, welche aber in ihrer Auffassung der sokratischen Philosophie und in ihren Versuchen zur Fortbildung derselben mehr oder weniger von ihm abwichen, und von denen einzelne durch rücksichtslosen Angriff eine sachgemässe Entgegnung herausforderten. Aber unter Nennung ihrer Namen konnte Plato mit diesen seinen Zeitgenossen in sokratischen Dialogen nur ausnahmsweise einmal verhandeln. Es

blieb ihm daher nur übrig, sie anonym oder unter fremder Maske einzuführen; und wir haben allen Grund zu der Vermuthung, dass er sich dieser Auskunft auch wirklich in ausgiebigem Masse bedient hat.

Schon die Fangschlüsse, welche im Euthydem von den beiden Sophisten, die Etymologieen, welche im Kratylus von Sokrates vorgetragen werden, mögen theilweise Späteren angehören; nur dass es mit unseren Hülfsmitteln (wie schon Bd. IV, 129 bemerkt wurde) nicht möglich ist, die ursprüngliche Herkunft der Materialien, die Plato in diesen Gesprächen mit der Freiheit des Komikers verarbeitet hat, im einzelnen zu bestimmen. Ebenso können für einzelne von den Reden des Gastmahls, wie namentlich die des Pausanias (180 C ff.) Schriften der angeblichen Redner benützt sein, der Phädo 96 B neben älteren Annahmen auch solche aus Plato's Zeit berücksichtigen. Isokrates wird nicht blos in der bekannten Phädrusstelle 278 E genannt, sondern auch, wie sich kaum bezweifeln lässt, Euthyd. 304 D ff. ohne Nennung seines Namens naturwahr gezeichnet; die Worte, welche dort „mit seinen eigenen Ausdrücken" angeführt werden, können wir (wie schon Ph. d. Gr. IIa, 531, 1 bemerkt ist) wahrscheinlich bei ihm nur desshalb nicht nachweisen, weil sie sich in dem verlorengegangenen Mittelstück seiner Sophistenrede fanden. Von besonderem Interesse sind jedoch für uns diejenigen Stellen der platonischen Gespräche, welche Plato's sokratischen Mitschülern gelten. Denn wenn auch von dem, was er Apol. 20 E. 32 E f. 38 B. Krito 45 B. Phädo 59 A ff. 57 A. 89 A f. Theät. Anf. über mehrere derselben, ohne Zweifel geschichtliches, mittheilt, ihre philosophischen Ansichten nicht berührt werden, während wir andererseits von den Reden, welche der Phädo 84 C ff. Simmias und Kebes in den Mund legt, nicht wissen, ob und wieweit diese Männer durch mündliche oder schriftliche Aeusserungen zu dieser Darstellung Anlass gegeben hatten, so scheint sich dagegen eine ganze Anzahl längerer oder kürzerer Stellen ohne Nennung ihrer Namen auf Euklides, Antisthenes und Aristippus zu beziehen.

Dass der erste von diesen nicht blos im Eingang des Theätet und Phädo 59 B genannt, sondern auch Soph. 246 A ff. 248 A ff.

mit den εἰδῶν φίλοι gemeint sei, habe ich Ph. d. Gr. IIa, 251 ff. nach Schleiermacher's Vorgang zu zeigen versucht[5]); ebd. 259, 1. 649 ff. aber auch mit Apelt, dass sich Plato im Parmenides ebenfalls gegen Euklid wendet, und dass die Einwürfe, die der eleatische Philosoph dort der Ideenlehre entgegenhält, oder doch die meisten derselben, in Wahrheit von dem Stifter der megarischen Schule erhoben worden waren. Noch viel häufiger aber sind die Stellen, welche sich auf Antisthenes zu beziehen scheinen, Plato's Mitschüler und Gegner, der ihm in Athen selbst die Führung der sokratischen Schule streitig machte, und der namentlich seiner Grundlehre von den Ideen mit leidenschaftlicher Polemik entgegengetreten war[6]). Genannt hat ihn Plato nur einmal Phädo 59 B, wo er unter den Anwesenden aufgeführt wird, ohne sich doch thätig an dem Gespräche zu betheiligen. Dagegen kann kaum ein Zweifel darüber stattfinden, dass der scharfe Ausfall gegen γέροντες ὀψιμαθεῖς, gegen πρεσβύτεροι ἄνθρωποι, welche ὑπὸ πενίας τῆς περὶ φρόνησιν κτήσεως sophistische Spitzfindigkeiten bewundern, Soph. 251 B f.. ihm gilt; während später in der (wie Ph. d. Gr. IIa, 308 f. gezeigt ist) gleichfalls auf ihn bezüglichen Stelle Phileb. 44 B f. zwar seiner δυσχέρεια tadelnd erwähnt, und die τέχνη, die Kunst der wissenschaftlichen Untersuchung, bei ihm vermisst, aber seine φύσις οὐκ ἀγεννὴς anerkannt wird. In einer seiner Schriften mag sich, im Zusammenhang seiner Polemik gegen unfruchtbare Gelehrsamkeit, jenes Geschichtchen über Thales und die Sklavin gefunden haben, dass Plato Theät. 174 A f. 175 D anführt und mit Ausdrücken, wie ὄχλος, ἀπαίδευτος, abfertigt; vgl. a. a. O. 289, 2. In diesem Fall folgte Aristoteles nur dem Vorgang seines Lehrers, wenn er ihn und seine Schüler Metaph. VIII, 3. 1043b 24 ἀπαίδευτοι nennt. Antisthenes' bekannte Behauptung, dass man keinem Subjekt ein von ihm selbst verschiedenes Prädikat beilegen dürfe, wird von Plato, ohne ihn zu nennen, Theät. 201 E f. angeführt, Soph.

---

[5]) Und was unlängst Appel S. 55 ff. dieses Bandes in entgegengesetztem Sinn, nicht eben neues, vorgetragen hat, scheint mir nicht dazu angethan, meine von ihm nicht berücksichtigte Beweisführung zu entkräften.

[6]) Vgl. Phil. d. Gr. IIa, 296.

251 B—259 E durch eine tiefdringende Untersuchung über die Möglichkeit, die Nothwendigkeit und die Bedingungen der Begriffsverknüpfung widerlegt, während sie der Philebus 14 D f. nur flüchtig als etwas berührt, was längst abgethan sei (vgl. Ph. d. Gr. IIa, 293 f.); die weitere, (vielleicht mit jener) von älteren Sophisten entlehnte Behauptung (ebd. 293, 1. I, 987[4]), dass man sich nicht widersprechen könne, weil die, welche verschiedenes sagen, auch von verschiedenen Dingen reden, wird Euthyd. 285 D f. von Dionysodor vorgetragen und vertheidigt, der auch in diesem Fall Antisthenes vertritt. Dass eben dieser es ist, mit dessen Theorie über die Begriffsbestimmung und dessen hierauf gegründeter Definition des Wissens sich der Theätet von S. 201 C an eingehend beschäftigt, ist längst anerkannt (vgl. a. a. O. 294. 592); dass Plato hiebei eine Schrift des Cynikers berücksichtigt, gibt er deutlich genug zu verstehen, wenn sich Theätet 201 D auf die eigenen Ausdrücke des Philosophen beruft, um den es sich handelt, und 202 C Sokrates von Theätet sich ausdrücklich bestätigen lässt, dass er die Ansichten desselben treu dargestellt habe. Von dem Angriff, den Antisthenes von seinem nominalistischen Standpunkt aus gegen die Ideenlehre eröffnete, scheinen sich nicht blos Euthyd. 301 A sondern auch Parm. 132 B Spuren erhalten zu haben (s. a. a. O. 296, 2. 295, 2); vielleicht bezieht sich aber auch die Erörterung über den Ζεὺς πατρῷος Euthyd. 302 B f., die jedenfalls eine besondere Veranlassung haben muss, auf einen Verstoss, welcher Antisthenes begegnet war, und Plato macht sich das Vergnügen, seinen Gegner darüber zu belehren, wie wenig ihm, dem halbbürtigen Plebejer, der Sprachgebrauch der ächten attischen Ueberlieferung vertraut sei. Die Einwendungen gegen die protagorische Erkenntnisstheorie, welche Sokrates Theät. 161 B ff. vorbringt, um sie sofort 162 D ff. wieder als ungenügend zurückzunehmen, hatte nach Dümmler's (auch von mir a. a. O. 301, 1 gebilligter) Vermuthung wahrscheinlich Antisthenes ihr entgegengehalten; und in demselben werden wir (wie ich ebd. 288, 2. 296 ff., gleichfalls mit Dümmler, annehme) denjenigen Vertreter des Materialismus zu suchen haben, welchen Plato Theät. 155 E. Soph. 246 A ff. zunächst im Auge hat. Seine Gleichstellung des ἀγαθὸν und οἰκεῖον scheint

Plato Symp. 205 E. Charm. 163 C, seine Zurückführung der Tugend auf die Einsicht Rep. VI. 505 B (worüber Ph. d. Gr. IIa, 260, 1) zu berücksichtigen; noch bestimmter aber lässt sich die Phileb. 44 B f. 51 A. Rep. IX, 583 B ff. besprochene Behauptung, dass die Lust nichts positives, sondern nur eine Befreiung von Unlust sei, und desshalb ihr Reiz auf einer Täuschung beruhe. auf ihn zurückführen (Ph. d. Gr. IIa, 308, 1). Wegen der Entschiedenheit, mit der Antisthenes, nach dem Vorgang der Sophisten, dem νόμος die φύσις entgegensetzte (Ph. d. Gr. IIa, 324, 4. 329, 1), und vielleicht auch mit Anspielung auf seinen φυσικὸς, scheint er Phil. 44 B als μάλα δεινὸς λεγόμενος τὰ περὶ φύσιν bezeichnet zu werden. Auf den gesellschaftlichen Naturzustand, welcher das Ideal der cynischen Schule bildete, scheint die Widerlegung der Vorstellung, als ob die Aufgabe des Staatsmanns mit der eines Menschenhirten zusammenfalle, Polit. 267 C ff., nebst den Schilderungen des Lebens unter Kronos und in dem angeblich unverdorbenen Naturstaat, Polit. 271 C ff. Rep. II, 372 A ff. sich zu beziehen. Vgl. Ph. d. Gr. IIa. 325, 5. 893.

Auch Aristipp's Lehre hat aber Plato ohne Zweifel an mehr als einer Stelle berücksichtigt. Hinsichtlich seiner Ethik habe ich diess schon längst angenommen und in Aristippus den Gegner nachzuweisen gesucht, dessen Hedonismus Protarch im Philebus zu vertreten hat, und auf den auch Rep. VI, 505 B f. IX, 583 C. E zurückblickt; vgl. Ph. d. Gr. IIa, 346, 2. 352, 1. 356, 2. 357, 1. 3. Arch. I, 172 ff. Zweifelhafter war mir Schleiermacher's Annahme, dass die Erkenntnisstheorie, welche der Theätet 156 A ff. als die Geheimlehre der protagorischen Schule darstellt und kritisirt, Aristippus angehöre; und auch jetzt noch finde ich, dass sich Aristippus in einen Widerspruch verwickelte, wenn er die Behauptung, dass wir nur von unseren Empfindungen etwas wissen können, nicht von den Dingen, mit Heraklit's Lehre vom Fluss aller Dinge begründete. Ich muss jedoch einräumen, dass wir diesen Widerspruch Aristippus ebensogut zutrauen können als Protagoras. oder wer sonst der Urheber der von Plato a. a. O. geschilderten Theorie sein möchte; diesen aber können wir keinenfalls von ihm freisprechen. da der Satz (160 B f.), dass für jeden seine Wahrnehmung wahr

sei, von den Dingen als solchen dagegen (dem ὂν ἢ γιγνόμενον αὐτὸ ἐφ' αὑτοῦ) nicht gesprochen werden könne, mit dem zusammenfällt, was uns als Aristipp's erkenntnisstheoretisches Ergebniss bezeichnet wird. Und da nun Plato selbst (wie schon oben bemerkt wurde) die hier vorgetragene Erkenntnisstheorie von den eigenen Lehren des Protagoras unterscheidet, ist es mir jetzt gleichfalls das wahrscheinlichste, dass dieselbe in dieser Gestalt nicht ihm angehört, sondern Aristippus.

Alle diese Hindeutungen auf die Philosophie seiner Zeit und ihre Litteratur waren nun ohne Zweifel den ersten Lesern der platonischen Schriften vollkommen verständlich; und auch wir würden mit ungleich grösserer Sicherheit über sie urtheilen können. wenn uns von jener Litteratur mehr erhalten wäre, als die wenigen Ueberreste derselben und die dürftigen Mittheilungen Dritter, auf die wir jetzt für ihre Kenntniss beschränkt sind. Wir würden dann gewiss auch noch viele weitere Beziehungen ähnlicher Art in platonischen Stellen entdecken, welche uns jetzt zwar vielleicht den Eindruck machen, dass sie bestimmte Zeiterscheinungen im Auge haben, deren geschichtliche Deutung uns aber desshalb unmöglich ist, weil es uns an den Mitteln fehlt, diese Erscheinungen nachzuweisen. Aber so nahe die Versuchung liegen mag, auch in solchen Fällen die Personen, Annahmen und Schriften ausmitteln zu wollen, auf die Plato anspielt, so schlüpfrig ist doch die Bahn, auf die man sich bei diesem Versuche begibt, eben desshalb, weil wir mit den Umständen, unter denen Plato's Schriften verfasst wurden, viel zu unvollständig bekannt sind, um überall angeben zu können, welche Ansichten, welche Personen, welche Aeusserungen dieser Personen er im gegebenen Falle berücksichtigt. Auch ephemere Erscheinungen, Vorfälle, deren kein Schriftsteller erwähnt, Worte, die in der Litteratur keine Spur zurückgelassen haben. können Plato bald zu einem flüchtigen Seitenblick bald zu einer eingehenderen Erörterung veranlasst haben; wer wäre da eingebildet genug. um zu meinen, dass es ihm gelingen werde. alle Andeutungen dieser Art aus unserer lücken- und trümmerhaften Kenntniss der Erscheinungen, auf die sie gehen, zu deuten? Aber schon diejenigen Fälle, in denen uns diese Deutung mit Sicherheit,

oder wenigstens mit geschichtlicher Wahrscheinlichkeit möglich ist, reichen aus, um uns zu überzeugen, wie wenig sich Plato als Schriftsteller, und ebenso gewiss auch als Lehrer, auf die einsame Höhe seiner eigenen Spekulation zurückzog, wie er vielmehr mit der vielseitigsten Theilnahme mitten in der geistigen Bewegung seiner Zeit stand, und wie lebhaft er selbst in ihre wissenschaftlichen Kämpfe als eine der streitenden Parteien eingriff.

VIII.

Der Begriff der Dialektik in den Memorabilien.

Von

A. Döring.

Erst nachdem der Bestand der Memorabilien als ein planvolles Ganze gegen willkürliche Athetesen gesichert ist, lohnt sich der Versuch, das so gewonnene Material seinem inneren Zusammenhange nach zu einem System der Lehre des Sokrates nach den Memorabilien zusammenzufügen. Dieser Versuch als Ganzes soll jedoch hier nicht gemacht werden; nur ein einzelner Punkt der Lehre des xenophontischen Sokrates, sein Begriff der Dialektik, soll zur Darstellung gebracht werden. Dieser Punkt hat das doppelte Interesse, einestheils, dass seine eigenartige Gestaltung in unserer Schrift wohl noch nie vollständig hervorgehoben worden ist, anderntheils, dass diese eigenartige Fassung mit den wesentlichen Grundzügen des Systems in engem Zusammenhange steht und daher von einem bestimmten Punkte aus eine Perspective auf das Ganze gewährt. In ersterer Beziehung wird z. B. bei Zeller zwar die grundlegende Stelle IV. 5, 11 f. angeführt, aber nicht ihrer ganzen Bedeutung nach ausgenutzt (S. 94 Anm. 2, 3. Aufl.), und auch die treffende Erörterung über das Verfahren der Begriffsbildung und Beweisführung bei Sokrates (S. 108 ff.) erschöpft doch nicht die ganze Eigenart der sokratischen Dialektik. Wir werden durch die nachstehende Darstellung namentlich zur Einschränkung der landläufigen Vorstellung geführt, als ob die Dialektik des Sokrates weiter nichts sei, als eine nominalistische Vorläuferin der platonischen Ideenlehre und als ob sie gerade das hauptsächlichste Band zwischen Sokrates

und Plato bilde. In letzterer Beziehung aber gewinnen wir einen Begriff, der eine genügend centrale Bedeutung für das sokratische Gedankensystem besitzt, um von ihm aus die wichtigsten Grundzüge desselben überblicken zu können. So ergeben sich zwei Abschnitte.

I.

Die eine Grundstelle für den sokratischen Begriff der Dialektik findet sich IV. 5, 11 f. In diesem Kapitel empfiehlt Sokrates die Enthaltsamkeit als unumgängliche Vorbedingung des sittlichen Handelns in seinem Sinne. Der Mensch wird durch sie πρακτικώτατος. Sie ist Vorbedingung nicht nur für die Kraft und Entschiedenheit des richtigen Handelns, sondern auch für die Sicherheit der Erwägungen, die zu ihm führen. Dem Enthaltsamen allein ist es möglich, die wahrhaft guten Handlungen zu erkennen (σκοπεῖν τὰ κράτιστα τῶν πραγμάτων), indem er die Handlungen nach Wort und That in Klassen sondert (καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ διαλέγοντας κατὰ γένη), um sodann für die guten sich zu entscheiden und der schlechten sich zu enthalten. So — nämlich durch Enthaltsamkeit — wird man im höchsten Masse gut, glücklich und zum dialektischen Verfahren befähigt (διαλέγεσθαι δυνατωτάτους). Es hat nämlich das διαλέγεσθαι seinen Namen erhalten vom gemeinsamen Beratschlagen, indem man die Handlungen nach Klassen sondert. Durch dieses διαλέγειν κατὰ γένη τὰ πράγματα wird man moralisch tüchtig, zur Leitung Anderer befähigt (ἡγεμονικωτάτους) und ein guter Dialektiker (διαλεκτικωτάτους). Somit muss man auch die zu diesem διαλέγειν befähigende Lebensweise, nämlich eben die enthaltsame, eifrig erstreben.

Offenbar findet sich Sokrates hier mit dem nächstliegenden Begriffe der Dialektik (συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι) nur nebenher ab, legt aber den Hauptnachdruck auf den etymologischen Zusammenhang mit διαλέγειν sondern. Die Dialektik ist ihm hier ihrem eigentlichen Wesen nach eine Kunst des Sonderns der möglichen Handlungsweisen in Gruppen nach ethischem Gesichtspunkte: nur accidentell geschieht dies durch gemeinsame Erwägung.

Das folgende Kapitel handelt von seinem Bemühen als Er-

zieher, die Jünglinge dialektischer zu machen. Hier also müssen wir eine noch genauere Bestimmung des Wesens der Dialektik erwarten. Es stellt sich jedoch heraus, dass in diesem Kapitel der Begriff der Dialektik in viel unbestimmterer und vielseitigerer Bedeutung auftritt. Verfolgen wir daher zunächst das Vorkommen des eben gewonnenen Begriffes an anderen Stellen.

Die lehrreichste Parallelstelle findet sich in der protreptisch-eristischen Unterredung mit Euthydemos IV. 2. Hier wird § 12 ff. für den Staatsmann die Befähigung gefordert, die zur Gerechtigkeit gehörigen Handlungen, also die Umfangselemente des Begriffs der Gerechtigkeit, richtig aufzeigen und diesen Umfang gegen den entgegengesetzten der Ungerechtigkeit richtig abgrenzen zu können. Sokrates schreibt zu diesem Behuf auf die eine Seite ein Delta (δικαιοσύνη), auf die andere ein Alpha (ἀδικία) und das διαλέγειν κατὰ γένη beginnt. Lügen, Betrügen, Stehlen, zum Sklaven machen wird vom Schüler unbedenklich der Ungerechtigkeit zugewiesen. Sokrates aber zeigt, dass im Kriege alle diese Dinge zur Gerechtigkeit gehören und es erweist sich als nothwendig, eine weitere Sonderung nach dem Gesichtspunkte des Handelns gegen Feinde oder Freunde vorzunehmen (διορισώμεθα πάλιν § 16).

Aber auch Befreundeten gegenüber gehört die Lüge oft zur Gerechtigkeit, z. B. wenn ein Feldherr durch das vorgegebene Anrücken von Bundesgenossen seine demoralisirte Truppe neu ermutigt; ebenso der Betrug, wenn z. B. ein Vater dem kranken Kinde, das die Arznei nicht nehmen will, diese unter die Speise mischt; desgleichen Diebstahl oder Raub, wenn ein Freund dem in Trübsinn verfallenen Freunde die Waffe wegnimmt, mit der er sich sonst ein Leid anthun würde.

So war auch die Sonderung bloss nach dem Gesichtspunkte der Beziehung auf Feind oder Freund noch ein μὴ ὀρθῶς τιθέναι und der Jüngling ist zum μετατιθέναι genöthigt. Es ergiebt sich als Begriffsbestimmung des ungerechten Handelns: den Befreundeten schaden (§ 18 f.). Diese Bestimmung ist durch fortschreitende Correktur der Umfänge gewonnen.

Wie nahe Sokrates auch sonst, auch wo es sich nicht gerade um ethische Fragen handelt, dies Verfahren der Umfangssonderung

liegt, zeigt § 26 desselben Kapitels, wo die Selbsterkenntniss in das διαγιγνώσκειν dessen, was man zu leisten und nicht zu leisten im Stande ist, gesetzt wird.

Derselbe Begriff kehrt ferner im Schlusskapitel des ganzen Buches noch zweimal wieder. Nach § 4 desselben hat Sokrates sein ganzes Leben damit zugebracht, sich auf die Vertheidigung gegen die Anklage des Meletus vorzubereiten, denn er hat nie etwas anderes gethan, als διασκοπεῖν τά τε δίκαια καὶ τὰ ἄδικα und nach der so gewonnenen Erkenntniss zu handeln. Und im Schlussresumee § 11 wird neben seinen sonstigen Tugenden aufgeführt, dass er φρόνιμος war ὥστε μὴ διαμαρτάνειν κρίνων τὰ βελτίω καὶ τὰ χείρω und ferner ἱκανὸς καὶ λόγῳ εἰπεῖν τε καὶ διορίσασθαι τὰ τοιαῦτα. Es ist zwar nicht ganz unzweifelhaft, ob hier τὰ βελτίω und τὰ χείρω im ethischen, oder im utilitarischen Sinne gemeint ist, ebenso wie eine Zeile vorher in den Worten: ἐγκρατὴς δὲ ὥστε μηδέποτε προαιρεῖσθαι τὸ ἥδιον ἀντὶ τοῦ βελτίονος das βέλτιον im Gegensatze gegen das ἥδιον an sich auch das bloss Nützliche sein könnte; aber wahrscheinlicher ist doch auch hier die ethische Bedeutung. Jedenfalls aber liegt auch hier wieder das dualistische Verfahren vor und zwar wird hier ausdrücklich zwischen dem inneren Urtheil, dem eigentlichen διαλέγειν, und dem Vermögen der Darlegung für Andere in Worten unterschieden, welches Letztere zum Begriffe der Dialektik als nothwendiger und unumgänglicher Bestandtheil gehört. Ersterer Vorgang kann sich vermittelst eines instinctiven Gefühls vollziehen, das für das eigene Verhalten zur Not ausreichen mag; erst die Einkleidung in Worte, die ein gewisses Mass von Analyse und Verdeutlichung voraussetzt, macht den Dialektischen, der ja auch nach IV. 5, 12 als ἡγεμονικώτατος zur Leitung Anderer befähigt ist.

Endlich tritt das Wesen des διαλέγειν mit grosser Deutlichkeit hervor in der Stelle I. 1, 16 f. Nach derselben unterredete sich Sokrates im Gegensatze gegen die Physiker ausschliesslich über menschliche Dinge, indem er untersuchte, was fromm, was unfromm, was καλόν, was αἰσχρόν, was gerecht, was ungerecht, was σωφροσύνη, was μανία, was Tapferkeit, was Feigheit sei. Bei den folgenden Objekten: τί πόλις u. s. w. fehlt die antithetische Anordnung, bei allen aber zeigt das Fehlen des Artikels, dass es sich nicht um

Definition, Inhaltsbestimmung, sondern um Subsumtion handelt. In diese Kenntniss der richtigen Subsumtionen setzte Sokrates, wie Xenoph. ausdrücklich hinzufügt, die Kalokagathie, d. h. doch wohl diejenige Beschaffenheit, die sich im Vollbringen des καλὸν καὶ ἀγαθόν im absoluten Sinne, d. h. im geziemenden Handeln äussert; das Nichtwissen der richtigen Subsumtionen dagegen erschien ihm als ein sklavenartiger Zustand. Genau ebenso besteht ihm IV. 2, 22 die Sklavenmässigkeit im Gegentheil der σοφία im ethischen Sinne, im Nichtwissen der καλὰ καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια. Wir werden noch auf andre Stellen stossen, wo Sokrates die Bedeutung des ethischen Wissens, also der Fähigkeit zum διαλέγειν, für die Sittlichkeit in einseitiger Weise betont; einstweilen sei hier nur auf das vielbesprochene Paradoxon IV. 2, 19 f. hingewiesen, nach dem eben wegen des Wissens der absichtlich Lügende weniger ungerecht ist, als der unabsichtlich Lügende. Die generelle Entscheidung dieser Frage nach der Bedeutung des Wissens für die Sittlichkeit kann erst später getroffen werden. —

Wir kehren nun zu IV. 6, dem ausdrücklich von der Dialektik handelnden Kapitel, zurück. Hier wird zunächst zweimal ausdrücklich das Wesen des Dialektischen in das Wissen τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων gesetzt. Wer dies weiss, ist nicht nur selbst vor Täuschung bewahrt, sondern kann auch Andere belehren und richtig leiten. Wir constatiren hier zunächst, dass diese Formel, mag ihr genauerer Sinn sein, welcher er wolle, jedenfalls eine weitere Bedeutung der Dialektik bezeichnet, als die in den Schlussworten des vorhergehenden Kapitels vorliegende; es fehlt jedenfalls die specifische Einschränkung auf das sittliche Handeln; die Beziehung auf ἕκαστον τῶν ὄντων giebt der Dialektik eine universelle Bedeutung. Was sodann den genaueren Sinn der Formel betrifft, so kann sie an sich auf logische Inhaltsbestimmung, Angabe der Merkmale, gehen und dass diese bei Sokrates nicht ausgeschlossen war, zeigt schon § 13 unsres Kapitels, wo die Meinungsdifferenz hinsichtlich der Subsumtion eines Objekts unter einen Begriff, z. B. den des guten Bürgers, durch inhaltliche Bestimmung dieses Begriffs nach seinen Merkmalen gehoben wird.

Ebenso gut aber kann die Frage τί ἐστίν auf Subsumtion und

Umfangsbestimmung gehen und wenn wir uns des τί εὐσεβές u. s. w. I. 1, 16 erinnern, scheint Sokrates diese Bedeutung näher gelegen zu haben, als die inhaltliche. Letztere benutzt er, wie das Beispiel vom guten Bürger zeigt, vornehmlich als Hülfsmittel der Subsumtion. Ja der Umfang ist ihm von so entscheidender Bedeutung, dass er sogar vom Zusammenfallen der Unfangsbestandtheile auf das inhaltliche Zusammenfallen der Begriffe schliesst. So beweist er IV. 4, 13 aus dem Zusammenfallen der Handlungen, die unter den Begriff des δίκαιον und νόμιμον fallen, die Identität dieser beiden Begriffe selbst, was insofern ungenau ist, als die Möglichkeit besteht, dass der eine der beiden Begriffe einen weiteren Umfang hat oder beide teilweise differirende Umfangsbestandteile besitzen.

Welche von beiden Bedeutungen der Formel τί ἕκαστον nun Xenoph. hier vorschwebt, müsste sich ergeben, wenn die von ihm beigebrachten, angeblich nach dem Gesichtspunkte ganz besonders instructiver Deutlichkeit ausgewählten Beispiele in der That diesen instructiven Charakter hätten. Leider ist aber hier eine der Hauptstellen, an denen sich die mangelnde Schärfe des xenophontischen Denkens besonders stark kund giebt. Bei weitem die meisten der hier als Beispiele angeführten Argumentationen des Sokrates dienen offenkundig einem ganz anderen Zwecke, als der Bestimmung des τί ἐστίν. Dies gilt von zwei Gruppen von je dreien der angeführten Beispiele. Die erste Gruppe umfasst die Erörterungen über Frömmigkeit (§ 2—4), Gerechtigkeit (§ 5 f.) und Tapferkeit (§ 10 f.). In allen dreien geht die Tendenz auf den Nachweis, dass das Wissen des Richtigen ein ganz hervorstechendes Element im Wesen der betreffenden Tugend, eine unentbehrliche Bedingung zu ihrem Zustandekommen bildet. Die zweite Gruppe umfasst die Erörterungen über Weisheit und über das ἀγαθόν und καλόν § 7—9. Hier ist die Argumentation auf die Relativität der betreffenden Begriffe, die Unmöglichkeit, hinsichtlich ihrer eine absolute Bestimmung zu geben, gerichtet.

Weisen wir dies zunächst für die erste Gruppe nach.

Fromm ist, wer die Götter ehrt. Aber nicht jede beliebige Weise sie zu ehren ist berechtigt. Es giebt Satzungen darüber. Wer diese weiss, weiss, wie man die Götter ehren muss. Wenn

aber Jemand weiss, wie die Verehrung stattfinden soll, so wird er nicht meinen, sich anders verhalten zu müssen (natürlich die Grundtendenz des guten Willens vorausgesetzt). Wie er aber meint, sich verhalten zu müssen, so verhält er sich. Wer also die Satzung weiss, wird satzungsgemäss verehren. Wer satzungsgemäss verehrt, verehrt geziemend (ὡς δεῖ). Wer geziemend verehrt, ist fromm. Also ist der die Satzung Wissende fromm. Es ist evident, dass hier nur die eine Bedingung der Frömmigkeit, das Wissen, gleichsam tendenziös in künstlicher Isolirung betrachtet, die andere, die dafür an anderen Stellen nachdrücklich hervortritt, ganz ausser Acht gelassen wird.

Die Gerechtigkeit ist ein gewisses Verhalten gegen die Menschen; den zweiten Satz lese ich: οὐκ ἀλλὰ καὶ περὶ τούτους ἐστὶ νόμιμα, καθ' ἃ δεῖ πως ἀλλήλοις χρῆσθαι. Es giebt auch hinsichtlich dieses Verhaltens Satzungen. Wer sich nach diesen Satzungen verhält, verhält sich geziemend, richtig, seiner Aufgabe in der Gesellschaft gemäss, gerecht. Das Gerechte ist nämlich (so muss das δέ am Anfange von § 6 übersetzt werden) das Satzungsgemässe. Ferner: Wer gerecht handelt, ist gerecht. Wer nun die Satzungen nicht weiss, kann nicht ihnen gemäss handeln. Wer dagegen das Geziemende weiss, meint nicht, dass er anders handeln müsse (auch hier die normale Grundrichtung des Willens vorausgesetzt). Niemand handelt anders, als er meint handeln zu müssen. Wer also die Satzungen weiss, handelt und ist gerecht. Also ist Gerechtigkeit — natürlich unter denselben Restrictionen, wie bei der Frömmigkeit — = Wissen der Satzungen in Betreff der Menschen.

Bei der Tapferkeit kommt sogar eine doppelte Art des Wissens in Betracht. Die Tapferkeit ist das richtige Verhalten zu Uebeln und Gefahren. Man muss also erstens wissen, was ein Uebel oder eine Gefahr ist. Wer aus Unkenntniss der Gefahr sich nicht fürchtet, ist nicht tapfer; er mag rasend sein, ja auch ein Feiger meidet die Gefahr nicht, deren Vorhandensein er nicht ahnt. Wer auch das nicht Gefährliche (indem er es irrtümlich für eine Gefahr hält) fürchtet, ist gewiss nicht tapfer. Also ist erste Bedingung Wissen, was Uebel oder Gefahr. Nun besteht aber zweitens die Tapferkeit im geziemenden Verhalten zu solchen Lagen. Jedenfalls wird Jeder

sich so verhalten, wie er es für geziemend hält. (Auch hier ist die richtige Willensdisposition stillschweigende Voraussetzung.) Wenn Einer sich nicht richtig verhält, so ist auf fehlendes Wissen hinsichtlich der Norm des Verhaltens zu schliessen; das unrichtige Verhalten ist Erkenntnissgrund des fehlenden Wissens. Wer dies Wissen besitzt, hat damit eine unumgängliche Bedingung des Könnens und umgekehrt. Also ist das Wissen hinsichtlich des richtigen Verhaltens (gemäss der isolirenden, paradoxen Zuspitzung der ganzen Argumentation) Tapferkeit, das Nichtwissen Feigheit.

Dass die hier stets eingeschalteten Restrictionen berechtigt sind, beweisen unzählige Stellen, an denen Sokrates die Klugheitsmotive des sittlichen Handelns darlegt. In noch weiterem Umfange geht Sokrates über das blosse Wissen als Bedingung der Tugend hinaus in der Erörterung über die Tapferkeit III. 9, 1—3, wo zunächst für die Tapferkeit, sodann aber auch für die übrigen Tugenden φύσις, μάθησις und μελέτη als Bedingungen des Zustandekommens aufgezählt werden. Es ist allerdings begreiflich, wie aus solchen Stellen, in denen Sokrates in paradoxer Einseitigkeit die Bedeutung des Wissens des geziemenden Verhaltens betont, die Meinung entstehen konnte, er setze in unbegreiflicher Verblendung das Wesen der Tugend ausschliesslich in dieses Wissen.

Ich komme zur zweiten Gruppe der Argumentationen. Weisheit ist Wissen. Niemand kann weise sein hinsichtlich eines Objekts, das er nicht weiss. Nun kann kein Mensch Alles wissen. Also ist Weisheit ein relativer Begriff, der immer nur mit der Einschränkung auf das gewusste Object gilt. Es ist klar, dass hier die Weisheit nicht im engeren ethischen Sinne, sondern in ganz universeller Bedeutung genommen ist.

Hinsichtlich des Begriffes des ἀγαθόν (nicht im Sinne der sittlichen Vorschrift, sondern der Güterlehre, als Gut, nicht als das Gute) gilt, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, dieselbe Untersuchungsmethode, wie bei der Weisheit. Es giebt kein Nützliches, das Allen nützlich ist. Was dem Einen nützt, schadet dem Andern. Das Nützliche ist aber identisch mit dem ἀγαθόν, also ist auch das ἀγαθόν relativ.

Beim καλὸν kann man kein Objekt aufweisen, das zu allen

Zwecken ein καλὸν wäre. Jedes ist ein καλὸν nur zu solchen Zwecken, zu denen es brauchbar (χρήσιμον) ist. Also ist auch das καλόν (im Sinne des für Zwecke Brauchbaren) ein relatives.

In etwas anderer Wendung und ausführlicher sind diese Argumentationen hinsichtlich des ἀγαθόν und καλὸν schon III. 8 vorgekommen.

Correkte Begriffsbestimmungen finden sich unter den hier von Xenoph. vorgeführten Beispielen des dialektischen Verfahrens nur § 12, wo die verschiedenen Arten der Verfassungen bestimmt werden.

Schliesslich (§ 15) rechnet Xenoph. zum dialektischen Verfahren des Sokrates auch noch die Weise, wenn er selbst argumentirte, immer nur das allgemein Zugestandene als Argument zu benutzen.

Wir erhalten also hier kein unzweifelhaftes Resultat, wie Xenoph. die Formel τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων versteht. Wohl aber sehen wir, dass er unter die Dialektik im weiteren Sinne mancherlei einbegreift: Begriffsbestimmungen, Argumentationen, in denen eine Seite eines Begriffs, wie das Wissenselement der Tugend, in abstrakter Isolirung hervorgehoben, oder eine besondere Eigentümlichkeit eines Begriffs, wie die Relativität, ins Licht gesetzt wird. Endlich rechnet er auch einleuchtende Popularität des Argumentirens zur Dialektik. Im Allgemeinen ist durch die gegebenen Beispiele nicht einmal der Begriff der Dialektik in diesem weiteren Sinne bestimmt abgegrenzt; es bleibt die Möglichkeit, dass auch noch andere, hier unerwähnt gebliebene Verfahrungsweisen unter ihm begriffen werden.

Ich glaube somit gezeigt zu haben, dass der Begriff der Dialektik in doppeltem Sinne vorliegt, einmal in einem engeren hauptsächlich auf ethische Begriffe angewandten Sinne, für den das διαλέγειν, die correkte Umfangsbestimmung und Umfangsabgrenzung gegen entgegengesetzte Begriffe massgebend ist. Sodann in einem weiteren, wo die mannigfachsten Arten des Argumentirens ohne deutliche und scharfe Bestimmung des ihnen als gemeinsame Eigentümlichkeit Zukommenden in ziemlich vager Weise unter ihm zusammengefasst werden.

II.

Das ganze Wirken des Sokrates gipfelt in dem Bestreben, das geziemende Verhalten, das Verhalten des καλὸς καὶ ἀγαθός oder die σωφροσύνη im ethischen Sinne durch rationelle Begründung zu ermöglichen. Zur σωφροσύνη in diesem specifischen Sinne gehört einestheils die σωφροσύνη περὶ θεούς, die Frömmigkeit, anderntheils die περὶ ἀνθρώπους, die Gerechtigkeit. Aber auch die Enthaltsamkeit, obwohl von ihm hauptsächlich als Hülfstugend empfohlen (IV. 5), gehört doch auch direkt und unmittelbar unter den Begriff der σωφροσύνη. Dies beweist IV. 5, 7, wo die Werke der σωφροσύνη und ἀκρασία direkt und unmittelbar, nicht nur wegen der Folgen der Letzteren, in Gegensatz gestellt werden: αὐτὰ γὰρ δήπου τὰ ἐναντία (vielleicht zu lesen: ἐναντία τὰ) σωφροσύνης καὶ ἀκρασίας ἔργα ἐστίν.

Sokrates ist somit Moralist in demjenigen weiteren Sinne, der auch das richtige Verhalten gegen die Götter, das religiöse Wohlverhalten, wie es ebenfalls dem καλὸς κἀγαθός zukommt, einschliesst. Der καλὸς καὶ ἀγαθός ist nicht nur der Moralische im engeren Sinne, sondern der in jedem Sinne nach Sitte und Herkommen unanstössig Wandelnde. Sokrates ist Moralist und Schöpfer einer Vernunftreligion in einer Person.

Diese rationelle Begründung nun besteht in zwei Stücken. Einesteils in der genauen inhaltlichen Festsetzung dessen, was das Geziemende ist, und der Abgrenzung gegen sein Gegentheil. Dies ist die Pflichtenlehre. Andernteils in der Aufweisung eines Motivs, das die durchaus selbstische Natur des Menschen zur Vollbringung des Geziemenden antreibt. Dies ist die Güterlehre. Die durch diese doppelte Begründung mitgetheilte Erkenntniss ist die σοφία im engeren ethischen Sinne. Auch diese hat somit als ethische Erkenntniss ein doppeltes Objekt. Einesteils ist sie Erkenntniss des Inhalts der Vorschrift, nicht nach vager Meinung, sondern nach deutlicher und sichrer Erwägung. Dies ist die erste Vorbedingung des geziemenden Handelns. Wer nicht weiss, was das Richtige ist, kann es nicht vollbringen. Ohne dies Wissen ist, wie hinsichtlich der Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Tapferkeit IV. 6 ausgeführt

wird, jede Möglichkeit des richtigen Verhaltens ausgeschlossen. Dies Wissen ist der erste und wesentlichste Hauptteil der sittlichen Erkenntniss. Es ist offenbar, dass in diesem Stücke der Weisheit die Dialektik im specifischen Sinne des διαλέγειν ihren Sitz hat.

Dies ist aber nicht das einzige Stück der Weisheit. Es ist ein alter Irrthum, als ob Sokrates die sinnlose Lehre verkündigt hätte, zum geziemenden Handeln genüge das Wissen des Richtigen, etwa in der Form exakter Definitionen der Tugenden oder genauer Abgrenzungen der Pflichten. Den Gegenbeweis gegen diese einseitige und schlechthin unverständliche Fassung der sokratischen Lehre bildet zunächst sein ständiges, an allen einschlagenden Stellen mit unfehlbarer Sicherheit wiederkehrendes Verfahren, für das Gute, unbeschadet der vorweg anerkannten Verpflichtung zu seiner Vollbringung, immer wieder und wieder ab utili zu argumentiren. Der Beweis hierfür kann jetzt nicht geführt werden. Aber es giebt auch ganz bestimmte Aussprüche, in denen ausdrücklich die Erkenntniss des Utilitätsmotivs, der Utilitätswirkung des Handelns, zu den Functionen der Weisheit gerechnet wird.

Am deutlichsten und beweiskräftigsten ist hier IV. 5, 6. Die Unenthaltsamkeit trennt den Menschen von der Weisheit und verstrickt ihn in Thorheit, denn sie hindert ihn, nach dem Nützlichen zu streben und es zu erkennen, indem sie ihn zum Angenehmen hindrängt. Sie verwirrt ihn so, dass er, obschon das Heilsame und das Schädliche erkennend, dennoch das Schlimmere dem Besseren vorzieht. (Dieser Gegensatz natürlich nicht im ethischen Sinne, sondern in dem des individuellen Vortheils.) Hier also ist die Weisheit offenbar die Erkenntniss des individuell Vortheilhaften.

Ferner aber gehört hierher diejenige Stelle, die eine centrale Bedeutung für das ganze sokratische Gedankensystem hat, leider aber von Xenoph. in so wenig lichtvoller Weise aufgezeichnet ist, dass nur durch Combinationen und Ergänzungen der volle Sinn gewonnen werden kann, die Stelle III. 9, 4 f.

Dem Sokrates wird hier die verfängliche Frage vorgelegt, ob er die das Geziemende Wissenden, aber entgegengesetzt Handelnden für zugleich weise und unenthaltsam halte. Die Unenthaltsamkeit

figurirt hier nur als Exemplification der Tugend überhaupt; ebenso gut könnte jede andere Tugend stehen, wie denn auch in der That § 5 das gewonnene Material als für Gerechtigkeit und alle übrigen Tugenden in gleichem Masse gültig proklamirt wird. Das Verfängliche der Frage liegt darin, dass seiner oft einseitigen und missverständlichen Identification der zum sittlichen Handeln führenden Weisheit mit dem blossen Wissen des Rechten der häufig genug vorkommende Fall der Verbindung dieses Wissens mit verwerflichem Handeln entgegengesetzt wird. Xenoph. schickt zur Verdeutlichung des Verfänglichen der Frage die Bemerkung voraus: Sokrates pflegte σοφία und σωφροσύνη nicht zu trennen, sondern beurteilte nach dem Vollbringen des Geziemenden auf Grund der Erkenntniss desselben und nach dem Vermeiden des Verwerflichen auf Grund des Wissens desselben den Weisen und Sittlichen (σώφρονα). Er deutet hier leise an, dass Sokrates für das Zustandekommen des geziemenden Handelns das Moment der Weisheit im Sinne des Wissens des Richtigen mit besonderer Vorliebe betonte. Wenn aber freilich seine ganze Moralbegründung in der Pflichtenlehre bestände, so würde ihre Wirksamkeit offenkundig durch die alltägliche Erfahrung Lügen gestraft.

Sokrates antwortet, dass er die unsittlich Handelnden trotz jenes Wissens für unweise halte und zwar mit folgender Begründung. Jeder Mensch thut das, was er für das ihm Nützlichste hält. Ergo ist der verkehrt (im sittlichen Sinne) Handelnde unweise. Hier fehlt offenbar die Hauptsache, der Untersatz, das verbindende Mittelglied. Dasselbe muss lauten: Nun erkennt aber die Weisheit das Geziemende als das wahrhaft Nützliche. So erst kommt der Schluss zu Stande: Ergo ist der verkehrt Handelnde unweise. Daraus folgt aber weiter, dass die ethische Weisheit im Sinne des Sokrates nicht nur im Wissen des Geziemenden, sondern auch in der Erkenntniss desselben als des überwiegend für den Handelnden selbst Vortheilhaften besteht.

Ich muss auf eine erschöpfende Behandlung der überaus wichtigen Stelle verzichten. Ich glaube aber den Beweis erbracht zu haben, dass die ethische Weisheit im sokratischen Sinne eine Doppelfunction hat und dass durch diese Doppelfunction die funda-

mentale Unbegreiflichkeit der Lehre, dass die Tugend ausschliesslich Wissen sei, verschwindet, ferner aber auch, dass die Dialektik im engeren Sinne als Hülfswissenschaft des geziemenden Handelns ihre Stelle in der ersten dieser beiden Functionen besitzt und somit einen Orientirungspunkt für die wesentlichen Grundlinien des sokratischen Systems bildet.

Mit Vorstehendem soll keineswegs der ganze Umfang der sokratischen Lehre durchmessen oder auch nur der centrale Teil derselben in ausreichender Weise erörtert sein. Dazu müsste ein ganz anderes Material beigebracht und ein viel umfangreicherer Bau aufgeführt werden. Es handelte sich für diesen zweiten Abschnitt nur darum, der Dialektik im engeren, vorwiegend auf ethische Bestimmungen bezüglichen Sinne, wie sie sich im ersten Abschnitt ergeben hat, ihre Stelle in diesem Gedankensystem anzuweisen.

IX.

Ariston.

Von

A. Gercke in Göttingen.

Οὐ Χῖος ἀλλὰ Κεῖος.

Die beiden ziemlich gleichzeitig lebenden Philosophen Namens Ariston, der Peripatetiker aus Keos und der Stoiker von Chios, sind viel mit einander verwechselt worden, fast seit ihrer schriftstellerischen Thätigkeit bis auf die neueste Zeit; und da jetzt der Name Ariston oft genannt wird in den seit Kurzem in Mode gekommenen Quellenuntersuchungen zu Horaz und Plutarch, so ist eine neue Behandlung der alten crux philologorum berechtigt und nothwendig als ein Kapitel der Prolegomena zu jenen Arbeiten, die bereits (1891) ins Kraut zu schiessen beginnen.

In älterer Zeit ging man von dem Kataloge der Schriften des Stoikers aus (L. D. VII 163), wo die Notiz beigefügt ist: 'Aber Panaitios und Sosikrates behaupten, ihm gehörten nur die Briefe, die übrigen Werke aber dem Peripatetiker Ariston.' Da die Alten selbst so verschiedener Ansicht waren, und da man die Glaubwürdigkeit der beiden Gewährsmänner eben so gut mit Gründen erhärten wie Hyperkritik des Panaitios anderweitig erweisen kann, so ist es sehr misslich, entweder mit Laertios und seinem Gewährsmanne die sämmtlichen Schriften dem Stoiker zu lassen oder ihm mit den beiden Kritikern alle bis auf eine abzusprechen: hier entscheiden wollen heisst eine vorgefasste Meinung zur Geltung bringen, zumal die antiken Kritiker wie ihre Gegner geirrt haben können und die Wahrheit in der Mitte liegen kann, so dass mehr

oder weniger Schriften dem einen oder dem anderen Ariston zuzuweisen sind. Auch das ist schwer zu sagen, wie die Verwechslung und die Meinungsverschiedenheit entstehen konnte. Da schon wenig Dezennien nach dem Wirken beider Philosophen Zweifel über ihre Schriften entstehen konnten, so können diese, wie die Ethnika der Autoren, vielleicht leicht zu verwechseln gewesen sein: die Philosophen, die sich beide fast ganz auf die Ethik beschränkten, könnten möglicherweise als Kinder einer Zeit sowohl in der allgemeinen Lebensauffassung wie im Stile gewisse Aehnlichkeiten gehabt haben. Darnach könnte man auf den Verdacht gerathen, und er ist wirklich ausgesprochen worden, dass oft schon im Alterthume Schriften und Lehren beider verwechselt seien: allein bei näherem Zusehen habe ich so gut wie keine Bestätigung dieses Verdachts gefunden, wie ich glaube hauptsächlich deshalb, weil von dem einen der beiden Philosophen überhaupt nicht viel mehr als eine Schrift im Umlauf war.

Natürlich können die von Panaitios angezweifelten Titel nicht als Beweismaterial pro oder contra verwendet werden. Nur wo ein Werk genannt wird, das in dem Kataloge des Laertios fehlt, darf es als sicherlich nicht dem Stoiker gehörig angesehen werden.

In allerneuester Zeit hat man zum Ausgangspunkt der Behandlung Aristons dessen Verhältniss zu Bion genommen und dabei den falschen für den richtigen Ariston gesetzt: kein Wunder, da man den Eckstein des ganzen Gebäudes verwarf. Strabon führt 'den peripatetischen Philosophen Ariston, den Nachahmer des Bion von Borysthenes' auf als aus Julis auf Keos gebürtig (X 486). Hieran darf man nicht rütteln. Eratosthenes war Schüler des Stoikers von Chios und kannte bezeugtermassen Bion genau, ohne Zweifel auch den Keer; Eratosthenes ist aber direkt wie indirekt Quelle Strabons, schon deshalb ist dessen Angabe unantastbar.

Wir sind aber noch heute in der Lage, die Richtigkeit dieses Urtheils erweisen zu können durch Eingehen auf die dem Stoiker eigenthümlichen ethischen Lehren und die dadurch ermöglichte Sonderung der Ueberreste von Schriften beider Philosophen.

Den Stoiker lernt man am besten kennen aus Senecas 94. Brief, der zuerst eine kurze Uebersicht über die Lehre enthält (§ 2, 3, 5

bis 17), dass spezielle Moralvorschriften in die Pädagogik, nicht in die Philosophie, gehören, und dann (von § 18 ab) eine Bekämpfung der ausführlicher wiedergegebenen Hauptsätze anfügt. Die ganze Lehre ist eine Einführung in die Philosophie, eine Darlegung ihrer Aufgabe (Zeller IV³ 55 ff.), entspricht also einem λόγος προτρεπτικός (Hartlich, Leipz. Stud. XI 276). Dass diese Lehre dem Ariston 'Stoicus' gehört, sagt Seneca ausdrücklich, und ebenso wird ὁ Χῖος von Sextos Emp. Math. VII 13 genannt, der aus derselben, von Seneca gelegentlich missverstandenen (Bernays, ges. Abh. I 270, 1) Quelle schöpft. Und für die Richtigkeit dieser Benennung zeugt die Lehre: Sen. § 8 (der Lernende brauche keine Ermahnungen im Einzelnen) cum virtutem unicum bonum hominis adamaverit, turpitudinem solum malum fugerit, reliqua omnia, divitias honores bonam valetudinem vires imperia, scierit esse mediam partem nec bonis adnumerandam nec malis, vgl. Sext. κατατρέχοντα δὲ τῶν μεταξὺ τούτων. Dieser rigoristisch-stoische Satz wurde ausschliesslich von Ariston verfochten, wie die zahlreichen Zitate lehren, vgl. Philodem Ind. Stoic. 10, 8 Ἀρίστων Μιλτιάδου Χῖος ὁ τὴν ἀδιαφορίαν τέλος ἀποφηνάμενος, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις ἀκολουθεῖν οἰόμενος τῷ καθηγητῇ (nämlich dem Zenon) und die von Zeller 259, 4f. gesammelten Stellen. Der Chier wendete sich mit seiner Lehre nicht nur gegen Peripatetiker und Akademiker sondern auch gegen die eigene Schule und ihren Gründer, die eine weitere graduelle Unterabtheilung der ἀδιάφορα zuliessen: die Lehre ist also ganz charakteristisch und giebt uns zugleich Aufschluss darüber, dass und warum Ariston ein Eingehen auf die durch ἀδιάφορα bewirkte Verschiedenheit in Lebenslage und Seelenstimmung, prinzipiell ablehnte und ebensowenig Rath oder Trost bei Verbannung, Armuth, Trauer u. s. w. zuliess wie speziellere Verhaltungsmassregeln im Glücke.

Auf der anderen Seite haben wir von dem Peripatetiker ansehnliche Ueberreste wenigstens zweier Werke, einer Schrift über das Alter und einer Charakterbilder enthaltenden Abhandlung.

Letztere hat Philodem im 10. Buche de vitiis vorgelegen und ihm u. A. die Bilder des Schneidigen, des Eigenwilligen, des Besserwissers, des Ironischen u. s. w. (Kol. 16 ff.) geliefert. Sauppe hat, als er 1853 die Schrift Philodems herausgab, in Kürze den Nach-

weis geführt, dass die Charaktere dem Peripatetiker zuzuschreiben seien, weil sie sich eng an die erhaltene Schrift Theophrasts anlehnen, und weil überhaupt bis auf die Zeit des Poseidonios nur Peripatetiker diese Art Materialsammlung für psychologisch-moralische Untersuchungen gepflegt haben: denn Charaktere gab es im Alterthum von Herakleides Pontikos, Theophrast, Lykon, Ariston und Satyros. Der Schluss auf die Schulstellung ist zwingend, und mir bleibt unverständlich, wie seine Bündigkeit neuerdings von Heinze Rh. Mus. 45, 511, 1 hat angezweifelt werden können: den grundlosen Zweifel würde ein Durchlesen der Schrift Philodems beseitigt haben. Der Epikureer giebt nämlich genau an, in welchem Zusammenhange sein Gewährsmann die Charakterbilder gegeben hat: darnach handelte Ariston über Beseitigung (κουφίζειν) des Hochmuthes, besonders des durch Glücksumstände veranlassten, und Philodem entnahm der Schrift nicht nur die Charaktere sondern auch die moralischen Vorschriften vom Ende der 10. Kolumne an (ἀλλ' ὅμως, εἴ τινα πεισθῆναι ἐλπίς, οὐκ ἂν ἀπεοικότως τινὰ πείθοιεν, περὶ ὧν ἀποτόμως κεφαλαιώσομαι, τὰς δυνάμεις αὐτῶν sc. τῶν διὰ τύχην ὑπερηφανούντων). Hier ist der Stoiker ausgeschlossen. Das muss am ersten zugeben, wer wie Heinze 518, 2 zur Unterstützung eine Vermuthung Dümmlers heranzieht, der (Academica Giessen 1888 S. 211 ff.) den Kampf gegen die Annahme eines Zufalls in Plutarchs Schriftchen περὶ τύχης auf Ariston, den Stoiker von Chios, zurückführt[1]): in der

---

[1]) Wegen der Vielnamigkeit der Tugend 97 E vgl. 440 F: richtig trotz L. D. VII 161. Aber falsch ist erstens, nur einen Gegner der Tyche und des Kallisthenes Theophrasts anzunehmen und Ciceros Angabe Tusc. V 25 'vexatur idem Theophrastus et libris et scholis omnium philosophorum' auf ein Missverständniss oder gar auf ein Missverständniss und eine Textverderbniss aus optimorum = ἀρίστων[ος] zurückführen zu wollen: sonst müsste man auch § 24 'vexatur autem ab omnibus primum in eo libro, quem scripsit de vita beata' beanstanden und schliesslich auch das gerade für Theophrast, nicht für Ariston und die Stoiker eintretende Urtheil Ciceros 'hic autem elegantissimus omnium philosophorum et eruditissimus non magno opere reprehenditur . . .' ins Gegentheil ändern. Zweitens gehört die Anekdote von Nealkes Plut. Kap. 4 nicht den Stoikern sondern den Gegnern, weil sie die Macht der Tyche beweist, und ebenso das letzte (6.) Kapitel mit dem Ausspruche des Iphikrates (Kap. 5), weil hier die äusseren Güter Geltung haben: diese Stücke können

That konnte kein Stoiker, und am wenigsten der Chier, die Macht der Tyche anerkennen, sondern er musste die Handlungen wie die Gesinnung der Menschen aus ihrem Willen und göttlicher Vorsehung erklären. Das steht, auch abgesehen von Dümmlers Vermuthung, fest. Einen Ausspruch Metrodors (Fr. 49 Körte), den man als Negation des Zufalles verstehen konnte oder verstand, führt darum Cicero Tusc. V 27 mit dem Zusatze an ‘praeclare, si Aristo Chius aut si Stoicus Zenon diceret, qui nisi quod turpe esset nihil malum duceret (lies ducerent)’. Gerade der Chier befasste sich nur mit Tugend und Laster, ihn interessirte kein ἀδιάφορον, also auch nicht der Zufall, während Philodem, der schon Kol. 5 τοῖς διὰ τύχην ὑπερηφανοῦσι Unvernunft zuspricht, sich in die Einzelheiten der Materie vertieft. Der Chier hatte aber erst recht nichts mit den detaillirten Vorschriften zu thun, die Philodem am Ende der zehnten Kolumne seinem Ariston zu entnehmen beginnt: ἐάν ποτε συναισθάνηται μετεωριζόμενος, μεταρίπτειν τὴν δ[ιάνοια]ν ἐπὶ τὰς ἔμπροσθε [ταπ]εινώσεις ὑπὸ τῆς τύχης, εἴ ποτε γεγόνασιν. Seneca und Sextos bezeugen ja, dass der Chier die παραινέσεις und ὑποθέσεις, die Anwendung der philosophischen Dekrete, den Ammen und Schulmeistern überlassen wollte. Und diese Anschauung verdammte natürlich auch die Sammlung und Ausmalung von Charakterbildern seitens ernsthafter Philosophen. Das müsste man schliessen, wenn es nicht überliefert wäre. Senecas Polemik nämlich, die die zweite Hälfte des 94. und den ganzen 95. Brief ausfüllt und wohl auf Poseidonios zurückgeht, von dem in einem Punkte abzuweichen

also wie der als Motto benutzte Vers dem Kallisthenes Theophrasts entlehnt sein. Und möglich ist das auch bei den Beispielen von Philokrates, Lasthenes, Euthykrates und beiden Alexandern, trotz der in stoischem Munde geänderten Tendenz: sie setzen einen zeitgenössischen Autor voraus. Aber es bleibt eine Schwierigkeit: die Gegenüberstellung Alexanders und Paris-Alexanders verräth eine herbe, kynische Kritik (vgl. Plut. de fort. Alex. II 12. Dion Chrys. 64, 16 ff., auch Rede 6. Köler zu Sen. NQ. III praef. 5; vielleicht stand in Plutarchs (97 E) Vorlage καὶ ἀπὸ τύχης ἑκάτερος ἐνέπλησε πολέμου καὶ κακιῶν τοὺς δύο ἠπείρους). Das Schicksal des Kallisthenes und die Verleumdung des Aristoteles durch Olympias reichen schwerlich aus, einen peripatetischen Antialexander glaublich zu machen, den die Politik des Eratosthenes sich wünschte, nicht vorfand. Hier bedarf es noch einer wichtigen Aufklärung.

Seneca 94, 38 ausdrücklich zugiebt ('in hac re dissentio a Posidonio'), diese Polemik beruft sich 95, 65 auf die richtige, Aristons Ansicht entgegengesetzte Lehre folgendermassen: 'Posidonius non tantum praeceptionem . . sed etiam suasionem et consolationem et exhortationem necessariam iudicat. his adicit causarum inquisitionem, etymologiam, quam quare dicere nos non audeamus . . non video. ait utilem futuram et descriptionem cuiusque virtutis: hanc Posidonius ethologiam vocat, quidam χαρακτηρισμόν adpellant, signa cuiusque virtutis ac vitii et notas reddentem, quibus inter se similia discriminentur: haec res eandem vim habet quam praecipere' etc. Also Seneca und Poseidonios stehen auf der Seite der Peripatetiker gegen den Stoiker Ariston, und damit hört die Möglichkeit auf, in dem Stoiker den Gewährsmann Philodems zu sehen.

Wenn aber so gesichert ist, dass die von Philodem benutzte Schrift dem Peripatetiker gehört, so gilt das auch von der Vorlage Ciceros im Cato Maior de senectute, die er selbst deutlich genug bezeichnet § 3 'omnem autem sermonem tribuimus non Tithono, ut Aristo Ceus (parum enim esset auctoritatis in fabula) sed M. Catoni seni'. Mag man Aristons Schrift Τιθωνὸς ἢ περὶ γήρως oder wie immer betiteln, eine Schrift dieses Inhalts wird nicht unter denen aufgeführt, die (auch nur von einigen) dem Stoiker zugeschrieben wurden, und muss schon darum dem Peripatetiker gehören. Ausserdem war sie ein λόγος παραμυθητικός (παραινετικός) und zugleich ein λόγος ποιητικός, und beides vereint sich nicht mit den Prinzipien des Stoikers: er konnte unmöglich von seinem Piedestal heruntersteigen, um Tithonos die vier Gründe prüfen und widerlegen zu lassen, aus denen das Alter elend erscheint (Cic. § 15 unam [sc. causam] quod avocet a rebus gerendis, alteram quod corpus faciat infirmius, tertiam quod privet omnibus fere voluptatibus, quartam quod haud procul absit a morte). Dem Stoischen Weisen genügte die Kenntniss und der Besitz der Tugend, der Peripatetiker dagegen versenkte sich als Philosoph und als Mensch in die ἀδιάφορα, die das Leben erhellen oder verdüstern. Er hielt die Glückseligkeit der Greise für realisirbar, während der Stoiker sie seinem Idealbilde des Weisen reservirte.

Hier möge die Sammlung der ὁμοιώματα Ἀρίστωνος angeschlossen

werden, deren Autorschaft strittig ist: Wachsmuth hat sie 1884 im Index zum Stobaios dem Peripatetiker zugeschrieben, dies aber 1885 in der Anm. zu Timon Fr. 61 aufgegeben, so dass jetzt er, Ritschl, Krische, Zeller, Saal, Hirzel, Weber (Leipz. St. X 185 f.), Hartlich (Leipz. Stud. XI 275), Heinze (512 Anm.), Hense (Rh. Mus. 45, 543, 1) übereinstimmend die ὁμοιώματα dem Stoiker zuschreiben. Trotzdem scheint mir diese Ansicht irrig: der Inhalt einiger Stücke schliesst stoischen Ursprung aus. Joh. Dam. II 83 (Stob. Flor. IV 200 Mein.) ἐκ τῶν Ἀρίστωνος ὁμοιωμάτων· τὸ κύμινον, φασί, δεῖ σπείρειν βλασφημοῦντας, οὕτω γὰρ καλὸν φύεσθαι [l. φύεται]· καὶ τοὺς νέους χρὴ παιδεύειν ἐπισκώπτοντας, οὕτω γὰρ χρήσιμοι ἔσονται. So kann nun und nimmermehr der Chier sich geäussert haben, der unbeirrt auf sein Ziel losschritt, die Menschheit über das höchste Gut aufzuklären. Ebensowenig kann ihm der Ausspruch gehören Stob. Flor. II 39 (I 263 M.) ἐκ τῶν Ἀρίστωνος ὁμοιωμάτων· φήσαντός τινος 'λίαν μοι ἐπισκώπτεις' ἔφη· 'καὶ γὰρ τοῖς σπληνικοῖς τὰ μὲν δριμέα καὶ πικρὰ ὠφέλιμα, τὰ δὲ γλυκέα βλαβερά.' Mit der schroffen Adiaphorie verträgt sich auch nicht ל Δ 15 (III 193 M.) ὡς τὸν αὐτὸν οἶνον πίνοντες οἱ μὲν παροινοῦσιν οἱ δὲ πραύνονται, οὕτω καὶ πλοῦτον: wie in dieser Beziehung selbst Zenon und Krates den Peripatetikern widersprachen, lehrt am besten die Anekdote vom Protreptikos des Aristoteles bei Teles S. 35 = Ar. Fr. 50. Auch die Lösung, welche Ariston durch Unterscheidung von Gebildeten und Ungebildeten giebt (IV 202 M.), entspricht nicht der stoischen Terminologie, die nur den σοφός oder ἀστεῖος der Menge gegenüberstellt. Schon darum ist stoische Autorschaft auch bei folgendem Ausspruche schwer denkbar: πολλοὶ σοφοὶ γηραιοὶ φιλοζωοῦσι· καὶ γὰρ οἱ ὀψὲ γήμαντες φιλοζωοῦσιν, ἵν' ἐκθρέψωσι τὰ τέκνα, καὶ οὗτοι ὀψὲ ἀρετῆς ἐπήβολοι γενόμενοι ἐφίενται αὐτὴν ἐκθρέψαι. Hinzu kommt, dass für den Stoiker Tugend nicht zunehmen oder abnehmen kann; und dazu entstammt die Sentenz dem Gedankenkreise der Schrift über das Alter. Wenn also einmal (Stob. Flor. Δ 110, I 109 M.) ὁ Χῖος überliefert ist, so ist das entweder in ὁ Κῖος zu ändern oder man müsste annehmen, die ὁμοιώματα hätten Aussprüche beider Philosophen enthalten. Nur eine Sentenz, die Physik und Dialektik verwirft, ist aus irgend welchen Chrieen zu Stobaios gekommen, die sicher von dem Chier stammt:

Ekl. II 1, 24 = Flor. 80, 7, vgl. L. D. VII 160 und VI 103, Sen. Brief 89, Sext. Emp. Math. VII 13: aber Zeller hat IV 36 Anm. (vgl. III 926, 3) sie fälschlich als aus den ὁμοιώματα stammend angegeben; was er sonst als Aussprüche des Stoikers anführt, ist mehr als zweifelhaft.

Somit gehört dem Stoiker der von Seneca und Sextos benutzte Protreptikos, dem Peripatetiker die Schriften περὶ τῶν διὰ τύχην ὑπερηφανούντων, über das Alter und ganz oder zum Theil die ὁμοιώματα. Und damit ist die Grundlage gesichert, auf der sich erst eine Untersuchung der Schreibweise beider und der benutzten Vorbilder aufbauen kann, ohne die auch die neuerdings mit Eifer geführten Quellenuntersuchungen in der Luft schweben. Denn wenn auch Originalschriften von keinem der beiden erhalten sind, so gestatten uns doch die erhaltenen Auszüge und Uebersetzungen, ein hinlängliches Bild von dem Stile beider Philosophen zu entwerfen, um die Angabe Strabons bestätigt zu finden.

Des Stoikers rhetorische Fähigkeit wurde schon im Alterthume öfter gelobt aber nicht durchweg anerkannt. Er bekam den Beinamen 'Sirene' (L. D. VII 160); von ihm wird berichtet ἦν δέ τις πειστικὸς καὶ ὄχλῳ πεποιημένος. ὅθεν ὁ Τίμων φησὶ περὶ αὐτοῦ 'καί τις Ἀρίστωνος γέννην ἄπο αἱμύλου ἕλκων (Fr. 61 Wachsm.[2] L. D. VII 161); ferner geht vermuthlich auf Ariston, schon mit zweifelhaftem Lobe, [τοῖς πολλοῖς?] συνενέπνει μετὰ τῶν λόγων μένος τι κά[ρπι?]μον, ὥσπερ φησὶν ὁ ποιητὴς τὴν Ἀθηνᾶν, ὥσθ' ἕκαστον καθάπερ [ἐνόντα?] μέθαις [, καθὸ καὶ αὐτὸς?] μετέπι[πτε, μεταβαλεῖν?] τὴν [γνώμην . . .] (Philod. Ind. Stoic. 35), und endlich tadelte ihn Zenon Ἀρίστωνος δὲ τοῦ μαθητοῦ πολλὰ διαλεγομένου οὐκ εὐφυῶς ἔνια δὲ καὶ προπετῶς καὶ θρασέως 'ἀδύνατον', εἶπεν, 'εἰ μή σε ὁ πατὴρ μεθύων ἐγέννησεν'. ὅθεν αὐτὸν καὶ λάλον ἀπεκάλει βραχυλόγος ὤν (L. D. VII 18). Diese Urtheile muss und kann man aus dem Briefe Senecas erklären. Und daraus lernt man, dass des Chiers Feder ein alles mit sich fortreissender Wortschwall entströmte, der die grosse Menge zu überreden wohl geeignet gewesen sein mag, im Gegensatze zu den unlesbaren Schriften namentlich eines Chrysipp, aber auch zu den präzisen Darlegungen Zenons.

Aber man hat neuerdings in den antiken Urtheilen und den

von Seneca erhaltenen Schriftresten mehr gefunden: einen Zusammenhang mit der theatralischen Beredsamkeit Bions. Und diese Auffassung leuchtet dem Leser vielleicht ein, so lange ihm nur einige aus dem Zusammenhang gerissene Sentenzen vorliegen. Denn, es ist wahr, Ariston hat seinen Gedanken grössere Fasslichkeit und seinem Stile lebhaftere Färbung zu geben gesucht durch gelegentlich angezogene Parallelen: aber eben diese zeigen im Gegensatze zu der witzigen, dem realen Leben wie der Poesie entnommenen Bildersprache Bions, den komischen Umdeutungen von Sagen und Sagenfiguren, den Parodieen und Travestieen, den überraschenden Einfällen und den formvollendeten Sentenzen — im Gegensatze hierzu zeigen sie die Gedankenarmuth des stoischen Rhetors. Wer wissen will, was Witz ist, der lese etwa Dions 66. Rede, wo Bion nur gegen Schluss für einen 'thörichten' Vorschlag verantwortlich gemacht wird. Und dann vergleiche man damit die §§ 5—17 bei Seneca, um sich zu überzeugen, dass diese Ausführungen einer Sandwüste gleichen. Durch den Stoff war es geboten, auf Trauernde und Verbannte, Ledige, Heirathende und Verheirathete, Arme und Reiche, Hungrige und Dürstende die Rede zu bringen, um durch Ziehen der letzten Konsequenzen von der ganzen Kasuistik abzuschrecken: das sind gar keine Vergleiche. Höchstens leibliche Uebel heranzuziehen und die Philosophie mit der Medizin zu vergleichen, dürfte man als ein Verdienst Ariston zuschreiben, wenn nicht dieserlei Vergleiche zu den abgebrauchtesten der Popularphilosophie überhaupt gehörten, die andere Stoiker wie Chrysippos mit Vorliebe anwendeten und ausführten, und wenn nicht der Uebergang von Armuth zu Hunger und Durst und dann zu Krankheiten allzu nahe gelegen hätte. Also nicht darauf kommt es an, dass Ariston ab und zu einen Vergleich gebraucht hat, sondern darauf, wie er seine spärlichen Vergleiche angewendet und ausgeführt hat: und eben darin zeigt sich ein himmelweiter Unterschied von Bion. Einen Paragraphen (17) füllt die Parallele zwischen dem in Irrlehren Befangenen und dem Geisteskranken oder Melancholiker. über einen Paragraphen (5 und 20) füllt die Parallele zwischen dem geistigen Auge und dem körperlichen. Ich kann auch nicht zugeben, was neuerdings behauptet ist, dass hier eine innere Verwandtschaft mit

Hor. Ep. I 2, 37—39 vorläge (die Tendenz ist eine ganz andere, der Vergleich selbst so abgebraucht, dass er nichts beweist). Wer sich die Mühe nimmt, den langweiligen Vortrag, so weit ihn Seneca wiedergiebt, zu verfolgen, wird sich überzeugen, dass dieser Ariston nicht der Nachahmer Bions gewesen sein kann.

Man wird vielleicht dagegen einwenden, dass der Stoiker auch sonst gelegentlich Bilder gebraucht habe, namentlich den oft angeführten Vergleich des Weisen mit dem guten Schauspieler (L. D. VII 160). Freilich hat diesen Vergleich schon Antisthenes in seinem Dialoge Archelaos aufgebracht: der Indizienbeweis hierfür ist Dümmler (Acad. Kap. 1) völlig gelungen. Das Bild kann also direkt zur Stoa und zu Ariston gelangt sein ohne Bions Vermittlung. Aber was würde überhaupt ein vereinzeltes Bild bedeuten? Man könnte genauere Parallelen sogar aus Bions Fragmenten beibringen, und doch würden sie Ariston nicht als witzig, nicht als Nachahmer Bions erscheinen lassen. Namentlich die Anführung des Chiers bei Eusebios P. E. XV 62, 7 ff. kann entfernt an die Art Bions erinnern. Aber ein Vergleich mit den grösseren Bionstücken bei Teles (vgl. auch Dion Chrys. 64, 14 ff.) lehrt, wie der Stoiker alles verwässert hat, was er etwa aus seiner Lektüre benutzte, der richtige Schwätzer. Auch Zenon, sein Lehrer, liebte Bilder (Hirzel Unters. I 31, 2), und der Chier war doch und blieb ein Kind seiner Zeit. Um die Massen zu überreden bequemte er sich bisweilen dem an, was ihm im Grunde ein Greuel sein musste.

Ein Greuel sage ich: denn mit seinem groben Dreinfahren, seinem extremen Sichverschliessen gegen alle ἀδιάφορα, die nun einmal z. Th. den Erdenbewohnern das Leben erst behaglich machen und dadurch auch wieder Gutes wirken, und deren Berücksichtigung auch auf litterarischem Gebiete ein feiner gebildetes Ohr ungern vermisst, durch Aechten jeder feineren Charakteristik, des Ausmalens menschlicher Eigenheiten und Schwächen, der Schilderung markanter Lebenslagen, wie es Altern, Verbanntwerden oder zu plötzlichem Reichthum gelangen sind, durch alle diese ausgeprägten negativen Grundsätze hat sich der Chier von Bion völlig losgesagt: denn alles dies, was der Stoiker verwirft, das ist das, was Bions Vorzüge ausmacht, ja, worauf die ganze litterarische Thätigkeit

des Sophisten sich beschränkt hat. Wer sich dies einmal klar gemacht hat, der kann nicht mehr länger Wasser und Feuer vereinigen wollen: alle die sichtlichen und bewussten Nachahmungen Bions, die auf Aristons Namen gehen, und die man neuerdings von mehreren Seiten dem Stoiker zuweisen wollte, können ihm nicht gehören. Also gehören sie dem Peripatetiker von Julis auf Keos, wie Strabon bezeugt.

Das lässt sich vollends im Einzelnen sichern durch Nachweis der Art Bions in den von Cicero und Philodem benutzten Schriften, die sicher dem Peripatetiker gehören, und auch in den von Stobaios aufgenommenen Aussprüchen. Aber einige Andeutungen mögen hier genügen.

Dass in der Schrift über das Alter vieles auffallend an Bion erinnert, hat Hense in der Vorrede zur Ausgabe des Teles S. 98 ff. nachgewiesen, und vollends würde die geistreiche Grundschrift zu ihrem Rechte kommen, wenn jemand sie von den Zuthaten Ciceros, den römischen Beispielen, den persönlichen Erlebnissen Catos, dem langathmigen Exkurse über den Landbau (§§ 51—61, selten mit Sententiösem verbrämt) und dgl. befreien wollte. Vielleicht das Charakteristischste ist die Ausführung, dass der Greis sich nach dem Jenseits sehnt: quo quidem me proficiscentem haud sane quis facile retraxerit neque tamquam Peliam recoxerit; et si quis deus mihi largiatur, ut ex hac aetate repuerascam et in cunis vagiam, valde recusem, nec vero velim quasi decurso spatio ad carceres a calce revocari. Die gedrängte Fülle der Bilder zeigt deutlich die gute griechische Quelle. Die komische Hereinziehung der Mythologie erinnert an die Verwendung des Tantalos (Tel. 25, 5. Hor. S. I 1, 68), Agamemnons (Bion bei Cic. Tusc. III 12), Danaos' (Cic. Par. 44), der Höllenstrafe mit löchrigen Eimern (Bion bei L. D. IV 50, noch in der älteren Unbestimmtheit, nicht auf die Danaiden bezogen), des Odysseus (Ariston bei L. D. II 80, vgl. S. 210 f.), der Freier der Penelope (Aristipp, Bion, Ariston (?), Hor. Brief I 2, 28, Philon I 530 M.), Aias' (Tel. 2, 11), des Sieges der Götter im Gigantenkrieg und seiner Folgen (Plut. de superst. 171 D) u. s. w., und diese Beispiele stammen wenigstens z. Th. von Bion. Die Einführung der Gottheit, die gütig ausnahmsweise einen Wunsch der Menschen erfüllen will

und damit keinen Dank findet, entspricht genau der dramatisch belebten Szene bei Horaz S. I 1, 1—22 (besonders 15 'si quis deus 'en ego' dicat ...'), die auch auf Ariston oder Bion, kaum auf Menippos, zurückgeht. Und das Bild von der Rennbahn, das dort 114 ff. in anderem Zusammenhange wiederkehrt, findet sich genauer entsprechend Ars poet. 412 ff. und Epict. III 15, 2 aus gemeinsamer älterer Quelle. Selbst Bemerkungen, die das Gepräge römischer Einlagen zu tragen scheinen, gehören bisweilen im Kerne der griechischen Vorlage an, wie das Bild vom Theater § 48, wo Cicero den Turpio Ambivius zugefügt hat (etwa an Stelle des Polos), oder die Versinnbildlichung verschiedener Charaktere durch die Adelphen § 65, wo Cicero absichtlich Terenz nicht genannt hat, den die Interpreten allein verstehen: Bion zitirte gern Dichter, ja häufte wohl bisweilen die Zitate so, dass seine Schriften wie die Chrysipps die reinen Anthologieen sein konnten (Tel. 22 ff. vgl. 40 f. Dion Chrys. 64, besonders § 14 ff.); unter den geflügelten Worten befanden sich auch Diamanten wie z. B. ein witziger Ausfall des alten Komikers Arkesilaos gegen die Mantik [2]); dass Ariston darin dem Bion folgte, hat Hense an Menander- und Antiphanes-Versen gezeigt; und dazu kommt: die Verwendung jener Brüder ist genau dieselbe wie die eines Xenophonzitates (Tel. 8, 5 ff.), das wohl auf Bion zurückgeht, von Teles aber musterhaft missverstanden ist [3]); vgl. auch Hor. Briefe I 18, 41 ff.

[2]) Clem. Strom. VII 4, 24 'τί δὲ καὶ θαυμαστόν, εἰ ὁ μῦς' φησὶν ὁ Βίων 'τὸν θύλακον διέτραγεν οὐχ εὑρὼν ὅτι φάγῃ: τοῦτο γὰρ ἦν θαυμαστόν, εἰ, ὥσπερ Ἀρκεσίλαος παίζων ἐνεχείρει, τὸν μῦν ὁ θύλαξ κατέφαγεν. Es ist eine ältere Beobachtung, dass Bion das Ganze überliefert und den Arkesilaos zitiert hat: und wer soll das anders sein als der sonst nur einmal (von Demetrios Magnes bei L. D. IV 45) erwähnte Dichter der alten Komödie? Umgekehrt setzt wieder der Witz, erst müsse der Sack die Maus fressen, auch den ersten Theil der Sentenz voraus, und darin hält sich Bion (vgl. Theophr. Char. 16) fast wörtlich an Komödienverse, die Clemens auch, kurz zuvor, überliefert hat:

ἂν μῦς διορύξῃ βωμὸν ὄντα πήλινον,
κἂν μηδὲν ἄλλ' ἔχων διατράγῃ θύλακον κτλ.

(Kock C Gr F III adesp. 341). Wenn also, wie wahrscheinlich, Bion beide Theile in derselben Vorlage fand, so hätten wir ausser dem Witze auch noch vier Verse des Arkesilaos. Vgl. dazu (nach Kock) Fr. 350.

[3]) In der Quelle des Teles stand etwa ἐάν σοι δείξω κατὰ τὸ τοῦ Ξενοφῶντος·

Aehnlich wie mit der Schrift über das Alter steht es auch mit der Bildersprache der ὁμοιώματα: die schlagenden, meist gegen Rhetoren und Dialektiker gerichteten Vergleiche athmen den Geist Bions, stammen also von dem Keer. Und ihm gehören wohl auch die übrigen Vergleiche derselben Art, die ohne Angabe der aristonischen Schrift von Johannes Stobaios überliefert sind. Darum wird man auch kein Bedenken tragen, den Vergleich der dialektischen Trugschlüsse mit den kunstvollen aber nutzlosen Spinnweben Stob. Flor. 82, 15 (III 118 M.) dem Nachahmer Bions zuzusprechen, obwohl Laertios VII 161 ihn als Ausspruch des Chiers anführt: schon in der Vorlage des Laertios hat wohl, wie jetzt noch bei Stobaios, die Unterscheidung gefehlt. Wahrscheinlicher noch wird diese Annahme, wenn Kiessling Recht hat, dass sogar die ὁμοιώματα erst nachträglich aus einer Sentenzensammlung zusammengestellt seien, die auch Sprüche anderer, z. B. des Aristippos, enthielt. Dann ist freilich die Autorität der ὁμοιώματα nicht gross (geschweige der übrigen Apophthegmata): denn dabei konnte es vorkommen, und auf diese Beobachtung stützt sich Kiesslings Schluss, dass ein Bild Aristipps (von den Freiern der Penelope) fälschlich dem Ariston zugeschrieben wurde; freilich bleibt auch die andere Möglichkeit, dass Ariston wirklich das fragliche Bild gebraucht oder zitiert hat, und dass Laertios Diogenes in der Vita Aristipps seine Vorlage missverständlich verkürzt hat oder dass die Schreiber der Laertioshdss. ein Versehen begangen haben (L. D. II 80 τὸ δ' ὅμοιον καὶ Ἀρίστων spricht für denselben Vergleich in ähnlicher Ausführung, aber das

δύο ἀδελφῶν τὴν ἴσην οὐσίαν διελομένων τὸν μὲν ἐν τῇ πάσῃ ἀπορίᾳ τὸν δὲ ἐν τῇ πάσῃ εὐκολίᾳ· οὐ φανερόν, ὅτι οὐ τὰ χρήματα αἰτιατέον ἀλλ' ἕτερόν τι: Xenophon sagt Symp. 4, 35 οἶδα δὲ καὶ ἀδελφούς, οἳ τὰ ἴσα λαγόντες ὁ μὲν αὐτῶν τἀρκοῦντα ἔχει καὶ περιττεύοντα τῆς δαπάνης ὁ δὲ τοῦ παντὸς ἐνδεῖται: das hat der Gewährsmann der Teles (Bion?) hypothetisch gesetzt und im Nachsatze mit οὐ φανερόν die Folgerung gezogen. Teles aber giebt das Ganze als Zitat aus Xenophon: οὐκ ἀηδῶς γὰρ Ξενοφῶν 'ἐάν σοι' φησί 'δείξω δύο . . . τὸν δὲ ἐν εὐκολίᾳ, οὐ φανερὸν, ὅτι . . . ἕτερόν τι;' Dieses Beispiel von der Benutzung einer Chrieensammlung verdient typisch zu werden. Ungenaue Zitate (Hense Rh. Mus. 45, 546) und Verwendungen in anderem Sinne sind ja nichts Ungewöhnliches. So ist wohl auch der Vergleich mit den Phaiaken Hor. Brief I 2 aufzufassen: Vers 29 als Anlehnung an Homer, 30/1 als Weiterbildung.

folgende τὸν γὰρ Ὀδυσσέα würde nöthigen, nur dies zweite Bild dem Ariston zu geben). Mag nun aber auch das Bild von den Freiern der Penelope mit Recht oder mit Unrecht dem Ariston zugeschrieben sein, schwerlich wird es dem Chier gehören, wie die Wiederkehr bei Bion (Ps. Plut. 7 D) zeigt: bei Stob. Flor. Δ 110 (I 109 M.) ist ὁ Χῖος entweder interpoliert oder wahrscheinlicher verderbt. Die ὁμοιώματα mögen also nicht von Ariston selbst geschrieben sein, sondern Blüthen aus seinen Schriften (z. B. περὶ γήρως, πρὸς τοὺς ῥήτορας, πρὸς τοὺς διαλεκτικούς) enthalten haben: jedenfalls zeigen sie den Geist Bions.

Die Einwirkung Bions, aber noch mehr die Theophrasts, die schon durch den Stoff gegeben war[1]), zeigt sich deutlich in der Schrift über den Hochmuth. Auffallend ist die echt peripatetische Vorliebe für historische Beispiele, wofür der Vorgang Bions in annäherndem Umfange trotz Hense nicht erwiesen ist: wenigstens stören die Diogenessprüche in den Bionstücken bei Teles jedesmal den Zusammenhang, sind also fremde Einlagen. Dagegen zeigt Ariston auch sonst Sinn für Geschichte und Klatsch: Athen. XIII 563 aus den ἐρωτικὰ ὅμοια des Keers, Plut. Arist. 2 (ὁ Κεῖος!) vgl. Themist. 3, Demosth. 10 (zwei Anekdoten, ὁ Χῖος falsch überliefert) und 30. Und dafür, dass Philodem die treffenden, kurzweiligen Beispiele nicht selbst zusammengebracht hat, sondern dass er sich eng an seine Quelle anschliesst, sprechen Analogieen: die Trimeter Apollodors in der Chronik der Akademie und die Placita aus Phaidros' περὶ θεῶν in der Schrift von der Frömmigkeit. Hierin wie in der Anschaulichkeit aller Schilderungen hat die Schrift über den Hochmuth eine grosse Aehnlichkeit mit Horaz, dem Heinze mit gutem Grunde Kenntniss Aristons neben der Bions zugesprochen hat. Hartung hat sogar in einer schwer verderbten Stelle der 11. [bei ihm 12.] Kolumne Horazens Gedanken (Sat. II ⟨3⟩ 28), die Aerzte riefen nur eine Krankheit statt der anderen hervor, wiederfinden wollen. Statt den Spuren Bions nachzugehen dessen Kunst zu

[1]) Und nicht nur der Charaktere. Zu der Erklärung des Salbungsvollen (βρενθυόμενος) von der göttlichen Salbe βρένθος vgl. was Bernays 'Theophrastos Schrift über Frömmigkeit' Berlin 1866 S. 51 ff. auseindersetzt, auch Plut. de curios. 523 B (ἀλιτήριοι und συκοφάνται).

charakterisiren Hense Teles LIX Anm. (vgl. 2, 9 ff.) behandelt, ziehe ich es vor, gleich auf die Folgerungen namentlich für Plutarch hinzuweisen. Wo der Charakterschilderungen aus Ariston zitiert, müssen sie dem Peripatetiker gehören. Z. B. die des Neugierigen: καίτοι καὶ τῶν ἀνέμων μάλιστα δυσχεραίνομεν, ὡς Ἀρίστων φησίν, ὅσοι τὰς περιβολὰς ἀναστέλλουσιν ἡμῶν· ὁ δὲ πολυπράγμων οὐ τὰ ἱμάτια τῶν πέλας οὐδὲ τοὺς χιτῶνας ἀλλὰ τοὺς τοίχους ἀπαμφιέννυσι, τὰς θύρας ἀναπετάννυσι καὶ ʻδιὰ παρθενικῆς ἁπαλόχροοςʼ (Hes. Op. 519) ὡς πνεῦμα διαδύεται καὶ διέρπει κτλ. (516 F). Wenn also noch mehr derselben Schrift de curiositate von Ariston stammt (Hense Rhein. Mus. 45, 541—554), so ist damit die Entscheidung gegeben, von welchem Ariston, und ebenso durch die praecepta (Kap. 5 u. ö., Hense 549), die ebenfalls an die Schrift über den Hochmuth erinnern; Einzelnes (z. B. 519 A) schliesst sich auch direkt an Theophrasts Charakteres an.

Diese Art von Charakterschilderungen tragen die Fabrikmarke in sich, so dass man versucht ist, auch wo Bions oder Aristons Name nicht genannt wird, ihre witzigen Uebertreibungen zu finden. Z. B. werden im letzten Theile von Horazens Ars poet. 408 ff., wo die Frage, ob Talent oder Studium oder beides den Dichter mache, sehr abweichend von der sonstigen Darlegung, durch Exempel erörtert wird, drei Charakterbilder sich gegenüber gestellt, der reiche Dilettant, der nur durch Clique und Claque Glück macht, der gewissenhafte Kritiker und das eingebildete Genie; und namentlich das letzte ist sehr drastisch geschildert: ʻWie einen, den böser Aussatz oder Gelbsucht plagt oder Irrsinn und der Artemis Zorn, so fürchtet sich ihn anzurühren und flieht den verzückten Dichter wer bei Verstand ist: die Strassenjungen necken und verfolgen ihn unvorsichtig. Während er im Umherirren erhobenen Hauptes Verse auswirft, wenn er da wie ein Vogelsteller, der nur nach Amseln schaut, in einen Brunnen oder eine Grube fällt, dann mag er noch so weit hin rufen ʻzur Hilfe, ihr Bürger,ʼ keiner findet sich, der ihn herauszuholen versucht. Und versucht einer, ihm zu helfen und einen Strick hinunterzulassen, so werde ich zu ihm sagen: ʻwoher weisst du denn, ob er sich nicht absichtlich hier hinunter gestürzt hat und gar nicht gerettet sein will?ʼ und werde ihm das Ende des Sizilischen Dichters erzählen: ʻals

für einen unsterblichen Gott Empedokles gelten wollte, da sprang der frostige Dichter in den glühenden Aetna.' Die Dichter sollen das Recht und die Erlaubniss haben, sich zu vernichten: wer einen wider seinen Willen rettet, der ist so gut wie ein Mörder. Und das hat er nicht zum ersten Male gethan und wird nicht, wenn er heraufgezogen ist, nun ein Mensch werden und ablassen von der Sucht, ruhmvoll zu sterben. Ja, es ist nicht genügend klar, wie es gekommen, dass er Verse schmieden muss: ob er geschifft hat auf das Grab seiner Eltern oder ein unglückliches Blitzmahl umgetreten hat, der Verruchte: sicher ist nur, dass Dichtwuth ihn ergriffen. Und wie ein Bär, dem es gelungen, die Gitterstäbe seines Käfigs zu durchbrechen, treibt in wilde Flucht Gebildete und Ungebildete der ungeniessbare Deklamator; wen er aber gepackt hat, den hält er fest und martert ihn mit Vorlesen: so lässt von der Haut nicht, bis er sich mit Blut vollgesogen, der Blutegel' (453—476). Das Salz Bions ist in dieser Schilderung unverkennbar, aber Bion oder Ariston oder wen sonst? als bestimmtes Vorbild nachzuweisen kaum möglich.

Die Aehnlichkeit Bions und Aristons zu erkennen ist nämlich leichter als den Unterschied, wenn man nicht etwa die historischen Schriften des Peripatetikers heranziehen will, denen wir so Werthvolles wie die Testamente der Peripatetiker verdanken: dafür hat Bion, wie schon angedeutet, kein Aequivalent aufzuweisen. Neuerdings hat man freilich bereits bis ins Einzelne hinein einen Unterschied zwischen Bion und Ariston feststellen wollen, und da man dazu den falschen Ariston nahm, so musste dies bei ihrer gänzlichen Verschiedenheit leicht gelingen. Viel schwerer ist, Bions Nachahmer von ihm selbst zu unterscheiden. Vielleicht liegt der Hauptunterschied darin, dass Ariston sich zu irgendwelchen Schuldogmen bekannte und Bion nicht. Denn der Sophist, der durch fast alle Schulen gegangen war, hatte schwerlich feste Ueberzeugungen: er verspottete alles und scheute sich sicher nicht, einem schlagenden Witz zu Liebe sich selbst zu widersprechen [5]). Gerade

[5]) Nur sein Proletarierstolz blieb sich gleich, denn τὴν δυσγένειαν πονηρὸν ἔλεγεν εἶναι σύνοικον τῇ παρρησίᾳ L. D. IV 51 ist eine (schwerlich richtige) Konjektur von Casaubonus. Ueberliefert ist δυσσέβειαν, Welcker schlug εὐσέβειαν vor, ich vermuthe δυσχέρειαν.

dass er verschiedene Leute, darunter wohl auch sich selbst, in Dialogen sich streiten liess, das ermöglichte ihm, niemals offen Farbe zu bekennen: denn die Dialoge schlossen natürlich nicht mit dem Siege eines Schuldogmas (es müsste denn jedesmal das paradoxeste gewesen sein) sondern mit einem Witze. In einigen Schriften sprach der Kyniker, in einigen mehr der Theodoreer: aber wer will sagen, welche Seele in Bions Brust die wahre gewesen ist? Zog er die kynische Armuth vor oder fürstliche Geschenke? Wir wissen, was er that, aber nicht was er glaubte. Er wird es vielleicht gewusst haben, aber er sagte es nicht deutlich. Vom Antigonos liess er sich zwei Sklaven schenken, und seine Schüler beurtheilte er darnach, wie sie lernten und zahlten: darnach schied er das goldne, das silberne und das kupferne Geschlecht, und das ist ja auch ein gewisser Kynismos, nur nicht der des Diogenes und des Krates. In Plutarchs Schrift περὶ δεισιδαιμονίας wird der ἄθεος auf Kosten des Abergläubischen herausgestrichen, sehr gegen Plutarchs Ueberzeugung, die in gelegentlichen Zusätzen zu Wort kommt. Bion wird dabei nur einmal 168 D/E wegen einer ganz gleichgiltigen Wendung angeführt: aber wer sich die Freiheit bewahrt hat, ihm atheistische Ansichten zuzutrauen, der darf die Frage aufwerfen, ob nicht mehr in dieser witzigen Schrift auf Bion zurückgeht (vgl. Henses index Bioneus zum Teles). Ich glaube, diese Freiheit muss man wahren, sich und Bion.

Dagegen musste Ariston als Peripatetiker eine zwar nicht schroffe aber doch ausgesprochene Schulrichtung vertreten, also namentlich die aurea mediocritas und den Werth der äusseren Güter. Dass er sich innerhalb der Schule nicht nach irgend einer Seite hin dogmatisch hervorthat, lehrt das antike Urtheil: 'concinnus deinde et elegans huius (Lyconis sc. διάδοχος) Aristo, sed ea quae desideratur a magno philosopho gravitas in eo non fuit; scripta sane et multa et polita, sed nescio quo pacto auctoritatem oratio non habet' (Cic. de fin. V 13). Man hat diese Stelle als Urtheil Ciceros gegen Strabons Zeugniss ausspielen wollen: 'so hätte man Bions polternden Diatriabenstil jedenfalls nicht nennen können'[6]),

[6]) Heinze Rh. Mus. 45, 516 Anm., der sich aber selbst widerspricht, wenn er Plut. de tranq. zum grössten Theile auf Ariston zurückführt, dagegen von

als ob Bion ein Denker ersten Ranges und nicht ein Litterat gewesen wäre. und als ob Cicero für Witz und Humor keinen Sinn gehabt hätte. Allein man darf nicht übersehen, dass wir es gar nicht mit einem aesthetischen Urtheile Ciceros zu thun haben, sondern mit der einseitigen Geschichtsdarstellung des Theoretikers Antiochos von Askalon, dem Bion Hekuba war: denn der ganze Abschnitt § 12—14 ist der Versuch des akademischen Philosophen, in den ethischen Lehren des Peripatos eine allmähliche Degeneration nachzuweisen, während der blosse Stil der meisten, auch der Aristons, anerkannt wird. Das Urtheil des Antiochos schliesst aus, dass Ariston etwa ein neues System der Ethik geschaffen oder das alte nach stoischer Seite vertieft habe, aber nicht, dass er in der Vortragsweise Bion folgte. Sonst wissen wir von Aristons Ethik nichts Sicheres. Selbst wie er über Gott und die Unsterblichkeit urtheilte, ist a priori schwer zu sagen bei der Uneinigkeit, die über diese Dogmen innerhalb des Peripatos herrschte. Aber man darf vielleicht aus einer Stelle des Cato Maior den Rückschluss auf Ariston wagen: quod si in hoc erro, qui animos hominum immortales esse credam, libenter erro. nec mihi hunc errorem, quo delector. dum vivo, extorqueri volo: sin mortuus, ut quidam minuti philosophi censent, nihil sentiam, non vereor ne hunc errorem meum philosophi mortui irrideant (§ 85). Da hier die Gegner der Unsterblichkeit, also vielleicht die Epikureer, mit einem Witze abgefertigt werden, darf man diese Fassung des Dilemmas wohl dem Ariston zuschreiben, und ihn vielleicht auch als Vermittler der platonischen Sätze im Cato Maior betrachten.

Wenn somit des Keers Schriften sowohl in den Lehren wie in der Vortragsweise sich scharf von denen des Stoikers unterschieden, so sollte man erwarten, dass Panaitios zuverlässig den Nachlass beider hätte sondern können. Das ist aber nicht geschehen: hier wie bei den Schriften Platons war seine Kritik viel zu generell. Er liess dem Chier nur die Briefe, und doch sind von seinem Protreptikos noch ansehnliche Ueberreste vorhanden, die folglich

Kap. 14—16 sagt: 'Ueberhaupt ist die Sprache dieser Kapitel etwas höher, ich möchte sagen wissenschaftlicher, als die des ersten Theiles der Schrift' (S. 500).

den προτρεπτικῶν $\bar{\beta}$ des Kataloges angehören; und auch die Schriften περὶ τῶν Ζήνωνος δογμάτων und πρὸς Κλεάνθην wird man geneigt sein, dem Stoiker zuweisen. Umgekehrt werden διατριβῶν $\bar{\zeta}$ und ἐρωτικαὶ διατριβαί dem Nachahmer Bions gehören, der selbst Diatriben verfasste (L. D. II 77); wohl auch σχολῶν $\bar{\xi}$, χρειῶν $\overline{ια}$, ὑπομνημάτων $\overline{κε}$, ὑπομνήματα ὑπὲρ κενοδοξίας und endlich πρὸς τοὺς ῥήτορας. Es kommt also verhältnissmässig wenig darauf an, ob man die Schrift 'über den Hochmuth in Folge von Glücksfällen' mit den Aufzeichnungen ὑπὲρ κενοδοξίας identifiziert, wie Saal (Progr. Köln 1852 S. 17) und Sauppe wollen und mir einleuchtet, oder bei Philodem etwa 'Αρίστων τοίνυν γεγραφὼς περὶ τοῦ κουφίζειν ὑπερηφανίας ἐπι[στ]ολ[ῶν βιβ]λίον liest (denn auch von dem Keer können Briefe existirt haben), oder wie man sich sonst den Titel der Schrift denkt. Auch Stoiker, wie Kleanthes, Persaios, Sphairos, haben χρεῖαι und διατριβαί verfasst: aber zu den oben geschilderten Prinzipien des Chiers passen sie schlecht. Dass der Keer πρὸς τοὺς διαλεκτικούς und πρὸς τοὺς ῥήτορας geschrieben hat, geht aus den Bioneischen Bildern der ὁμοιώματα hervor. Natürlich kann auch der Stoiker gleichbetitelte Streitschriften und die Duplik πρὸς τὰς 'Αλεξίνου ἀντιγραφάς verfasst haben. Die Schrift περὶ σοφίας ist nicht auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit dem Chier oder dem Keer zuzuschreiben. Mag man aber auch über den einen oder anderen Titel schwanken, so viel ergiebt sich mit Sicherheit: Panaitios' Urtheil ist ein schlechtes Fundament, wenn man die Schriften, Lehren und Vortragsweisen der beiden Philosophen untersuchen will.

Bewährt dagegen hat sich Strabons Zeugnis, dass Ariston von Julis auf Keos Nachahmer Bions gewesen sei; und von dieser Nachahmung können wir uns eine genügende Vorstellung machen, um die gewonnene Erkenntniss auch künftigen Quellenuntersuchungen zu Gute kommen zu lassen.

X.

Deux nouvelles lettres inédites de Descartes à Mersenne,

par

Paul Tannery à Paris.

Avertissement.

En publiant dans ce recueil (IV, 3, pp. 442—449; 4, 529—556) neuf lettres inédites de Descartes à Mersenne, tirées du M. S. fonds français, nouv. acq. n. 5160 de la Bibliothèque Nationale de Paris, je les ai fait précéder d'un préambule où je disais que la collection de ces lettres, formée par Roberval et volée par Libri dans les Archives de l'Institut, comprenait au moins 82 numéros.

J'ai établi depuis, dans le Bulletin des sciences mathématiques[1]) (juin 1891, pp. 111—120), que le nombre des pièces devait être exactement de 83.

J'estimais, d'autre part, dans le préambule précité, à quinze le nombre des lettres inédites de cette collection restant à retrouver. Mes recherches postérieures, que j'ai exposées dans le Bulletin des sciences mathématiques, m'ont fait reconnaître que sur ces quinze une était rentrée à la Bibliothèque de l'Institut et avait été de fait publiée dans le Journal des Savants d'août 1884 (lettre du 31 mars 1641); deux autres sont actuellement à la Bibliothèque Victor Cousin, à la Sorbonne; ce sont celles que je publie aujourd'hui ci-après. Le nombre de quinze lettres à retrouver se réduirait donc à douze; mais une discussion plus complète m'a fait ramener ce nombre à onze pièces. Voici d'ailleurs la nomenclature de ces lettres, dans laquelle le numéro en chiffres arabes mis entre parenthèses ( ) est celui du classement d'Arbogast (ou de dom Poirier) qu'elles doivent, si elles n'ont pas été mutilées, porter en haut de la première page, du milieu à la droite, également entre parenthèses. Le numéro qui suit le précédent ou qui se trouve isolé est au contraire celui qu'elles doivent porter au bas à gauche de la première page. Je n'ai pu d'ailleurs l'indiquer que pour cinq pièces. Le numéro isolé est celui du classement de Lahire (cas des deux premières pièces); pour les trois suivantes, ce dernier numéro est inscrit au troisième rang entre crochets [ ]:

[1]) Les articles que j'ai publiés dans ce Bülletin, pour y étudier les lettres en question au point de vue de l'histoire des sciences, seront réunis en une brochure qui paraîtra en 1892 sous le titre: La Correspondance de Descartes dans les inédits du fonds Libri (Paris, Gauthier-Villars).

I. — 1. Lettre incomplète, non classée par Arbogast. De 1629, antérieure au 8 octobre.

II. — 4. Lettre incomplète, non classée par Arbogast. Ecrite entre le 28 décembre 1629 et le 25 avril 1630.

III. — (35) 43 [41] — A Mersenne, du 27 mai 1641.

IV. — (36) 42 [42] — A Mersenne, du 16 juin 1641.

V. — (43) 35 [49] — A Mersenne, du 4 janvier 1643.

VI. — (59) — A Mersenne, du 14 décembre 1646.

VII. — (61) — A Mersenne, du 13 décembre 1647.

VIII. — (62) — A Mersenne, du 31 janvier 1648.

IX. — (64) — A Mersenne, du 4 avril 1648.

X. — (70) — A Mersenne, présumée de 1647.

XI. — (74) — Sujet de la gageure mathématique entre Wassenaer et Stampien, pour laquelle Descartes fut choisi comme arbitre en 1639.

I.

Lettre de Descartes a Mersenne,

d'Egmond, le 5 octobre 1646.

(Bibliothèque Victor Cousin.)

Mon Reu^nd^. Pere

Je ne doute point que vous n'ayez receu la response[2]) que i'auois faite a vostre precedente peu de tems apres auoir escrit vostre derniere du 15 septem. mais pour ce que mes letres ne partent d'Alcmar que le samedy le vent empesche quelquefois qu'elles ne puissent estre a Leyde le lundy assez a tems pour estre donnees au messager de Paris et tout de mesme les vostres arriuent a Leyde le samedy, d'ou ie ne les recoy que le samedy d'apres et n'y puis faire response qu'a 8 iours de la. Je vous ay desia mandé en mes precedentes que puisque le Roberual se fait prier pour m'enuoyer ses obiections ie seray fort ayse de ne les point auoir car cela ne sert qu'a me faire perdre du tems et ie ne fais aucun estat de tout ce qui scauroit venir de luy. Il est ridicule de dire que ie n'ay blasmé que ses suppositions et non point les consequences qu'il en tire, car vous pouuez voir en lisant ce que ie vous auois escrit que ie remarque de tres grandes fautes en l'un et en l'autre, et i'en aurois bien remarqué

[2]) Cette réponse est la Lettre du 7 septembre 1646, publiée dans l'Archiv (IV, 4, page 545).

dauantage si i'auois voulu examiner tout le liure[3]), au lieu que ie n'ay parlé que de ses 4 ou 5 premieres pages, mais il est de ces glorieux qui disent qu'on ne leur a point fait de mal apres qu'ils ont esté batus. Vous me demandez mon opinion touchant les raisons qu'il donne pour les funependules isocrones comme si ie les auois veuës et toutefois ie vous assure que ie n'en ay encore vû aucune. Il s'est bien gardé de les mettre dans son escrit[4]) que monsieur de Cauendissch a pris la peine de m'enuoyer cy deuant, car il s'est douté que i'en descouurirois la foiblesse. Pour la regle qu'il donne pour trouuer les centres de percussion, que vous mettez a la fin de vostre derniere, ie n'y comprens rien, car vous ne me mandez point les raisons sur lesquelles il la fonde, et ie puis raisonner ainsy qu'il a fait cy deuant contre moy, que si sa demonstration ne s'accorde auec la miene elle ne scauroit rien valoir. Mesme i'ay remarqué en cet escrit (fol. I V°) que i'ai vû de lui qu'il y redit auec authorité certaines choses qu'il a apprises de mes letres comme s'il les tiroit de sa teste, et ainsy qu'il ne se pare que de mes plumes, car ie n'y ay trouué aucune chose qui fust de lui qui ne m'ait semblé impertinente. Cela me doit rendre dorenauant plus retenu a escrire affin de ne point instruire mes ennemis a mon preiudice. J'ai vû encore ces iours un liure qui me donne occasion d'estre dorenauant beaucoup moins libre a communiquer mes pensées que ie n'ay esté iusques icy. C'est un liure du Professeur d'Vtrecht Regius, intitulé Fundamenta Physices, ou repetant la plus part des choses que i'ay mises en mes Principes de Philosophie, en ma Dioptrique, et en mes Meteores, il y entasse tout ce qu'il a iamais pû auoir de moi en particulier et mesme tout ce qu'il en a pû auoir par voyes indirectes, et que ie n'auois point voulu lui estre communiqué. Au reste il debite tout cela d'une façon si confuse et y adiouste si peu de raisons, que son liure ne peut seruir qu'a faire iuger ces opinions ridicules, et a donner prise contre moy en deux façons, car ceux qui scauent qu'il a fait cy deuant grande profession d'amitié auec moy, et suiuy aueuglement toutes mes opinions me

[3]) L'Aristarchus Samius de Roberval. Voir Clerselier, III, 94.

[4]) Les Observations imprimées par Clerselier, III, 87.

voudront rendre coupable de toutes ses fautes, et touchant les choses que ie n'ay point encore publiées si ie m'auise iamais de les publier voyant qu'elles auront quelque ressemblance auec ce qu'il escrit, on dira que ie les ay empruntées de luy, mais ce qui est le pis, au lieu qu'en ce qui touche la Physique il a suiui exactement tout ce qu'il a creu estre de mon opinion (en quoy toutefois il s'est fort trompé en quelques endroits) il a fait tout le contraire en ce qui touche la Metaphysique et en 4 ou 5 endroits ou il en parle il prend entierement le contrepied de ce que i'ay escrit en mes Meditations. De quoy i'ay voulu icy vous (fol. 2 V°) preuenir affin que si ce liure tombe entre vos mains vous scachiez le iugement que i'en fais, et que c'est contre mon gré, et sans mon sceu qu'il a esté publié, et que ie ne tiens pas mon ami celui qui l'a composé, et que si vous ne l'auez point encore, vous puissiez espargner l'argent qu'il coustera.

J'ay vû aussy ces iours vn imprimé de demie feuille, d'vn Jacques Bourgeois miroittier et lunetier du Roy qui a sa boutique contre l'Eglise St. Jacques de l'Hospital a Paris, par lequel i'apprens que ce J. Bourgeois a fait des lunetes vulgaires pour porter sur le nez, concaues d'un costé et conuexes de l'autre suiuant ce que i'en ay escrit au commencement du 7e et du 9e discours de ma Dioptrique, ou i'ay auerti que leur figure n'a pas besoin d'estre fort exacte, pource que nous ne scauons pas exactement quelle est celle de l'oeil et qu'il n'est pas inflexible. Je seray bien ayse de scauoir si ses lunetes reussissent mieux que les communes, en cas que vous ayez occasion de vous en enquerir.

Pour ce que vous me demandez touchant les vibrations des triangles suspendus a vostre façon, ie pense vous auoir desia respondu que cela ne peut estre determiné que par l'experience, de quoy ie pense auoir expliqué les raisons en la premiere letre[5]) que i'ay eu l'honneur d'escrire a Mr. de Cauendissche sur ce suiet, et si on veut iuger de la verité des raisonnemens par les experiences, il me semble qu'on en a assez d'occasion en ce que i'ay des le commencement determiné la façon en laquelle les corps plats deuoient

[5]) Lettre du 30 mars 1646, Clerselier, III, 86.

estre suspendus affin qu'on peut donner une regle certaine de leurs vibrations, et que i'ay dit que tous les triangles suspendus par la baze, comme A B C, sont comme 2 a 1 et tous les rectangles comme D E F G sont comme 3 a 2 et tous les triangles suspendus par la pointe sont comme 4 a 3 au funependule isocrone. Car si on trouue que cela est generalement vray en tous ces cors ainsy suspendus et qu'au contraire leur proportion auec le funependule (fol. 2 V°) doit estre differente lorsqu'ils sont suspendus en l'autre façon[6]), ie ne scay pas ce qu'on peut attendre de plus pour iuger si i'ay vû quelque chose en cete matière.

Je ne puis refuser le commerce par letres que le Sr. Toricelli veut auoir auec moy, ie tiendray tousiours a honneur d'auoir connoissance auec des personnes de merite et tascheray de me rendre digne de leur amitié en tout ce qui me sera possible. J'ay aussy de l'obligation a Mr. de Carcaui de ce qu'il me veut enuoyer quelques escrits touchant la Geometrie, mais ie vous diray que ie suis maintenant si eloigné de penser aux Mathematiques que c'est quasi du plus loin qu'il me souuient, et ie voudrois que le Sr. Roberual peut persuader a tout le monde que ie les ay entierement oubliées.

Je suppose que Mr. Picot est encore aux chams, si tost que ie scauray qu'il sera de retour ie ne manqueray pas de lui escrire. Je suis

Mon Reund. Pere

Vostre tres humble et
tres zelé seruiteur
Descartes.

D'Egmond le 5 d'oct. 1646.

Je ioins les 2 encloses auec cete letre pource que ie croy qu'elles n'en encheriront point le port, et ie n'ay rien a escrire a Mr. de Clairsellier sinon que ie le remercie de ses dernieres du 10 d'aoust et suis son tres humble seruiteur.

---

6) Descartes avait résolu le problème de l'oscillation de figures planes suspendues autour d'un axe situé dans leur plan; Mersenne le posait pour le cas d'un axe perpendiculaire au plan de la figure.

II.

Lettre de Descartes à Mersenne,

d'Egmond, le 7 février 1648.
(Bibliothèque Victor Cousin.)

Mon Reu^nd^. Pere

Je n'ay pas grand chose a vous escrire a ce voyasge, car pour l'experience[7]) du tuyau aresté en un lieu il y a deux mois que ie la fais, et ie ne doute nullement de la verité, qui est que ie l'ay vû monter en ce tems la de plus de 15 lignes et neanmoins il n'a pas fait beaucoup de froid cet hyuer. Mais ie ne puis bien m'assurer sur ce que vous m'auez escrit car cy deuant vous me mandiez que la hauteur du vifargent estoit de 2 pieds et pres de 4 pouces, maintenant vous mettez qu'elle approche de 2 pieds et 3/4 de pouce, il fault que ce soit une erreur de plume[8]), ie vous prie d'y prendre garde. Je ne m'estonne pas qu'un tuyau de verre sigillé hermetiquement ait esté trouué plus pesant estant froid que fort chaut, et cela ne vient pas de ce que l'air y est entré, car encore que le verre seroit solide ie croy qu'il doit estre plus leger estant chaut que froid[9]). J'espere voir le liure[10]) du P. Noël lorsque ie seray a Paris et ie remets aussy a ce tems la de vous faire voir ce que i'auois escrit en faueur de Boesset, et a vous dire mon opinion de la demonstration de Steuin de laquelle ie ne puis rien dire icy pource que c'est un liure que ie n'ay point. Je me resiouis de ce que Mr. de Carcaui a un employ qui l'accomode, il y aura loysir d'estudier. Je suis

Mon Reu^d^. Pere — Vostre tres humble et tres fidelle seruiteur Descartes.

Egmond le 7 Feu. 1648.

---

[7]) Il est intéressant de voir Descartes observer régulièrement les variations du baromètre.

[8]) L'erreur n'est pas douteuse: 2 pieds font 0m,650: un pouce fait 0m,027

[9]) Parce qu'il déplace un plus grand volume d'air. Mais l'effet est trop faible pour que l'on ne doive pas considérer l'expérience de Mersenne comme fautive.

[10]) De gravitate comparata seu comparatio gravitatis aeris cum gravitate hydrargyri. Anct. E. Noel, Parisiis, Cramoisy, 1648 — Descartes ayant retardé son voyage, Mersenne lui envoya ce volume par l'intermédiaire de Huygens, le 9 mai 1648 (Correspondance de Huygens, tome I, p. 91).

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, A. Müller, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

V.

Jahresbericht über die nacharistotelische Philosophie der Griechen und die römische Philosophie 1887—1890.

Von

Ludwig Stein und **Paul Wendland.**

IV.

von

Paul Wendland.

Philo.

1) R. Ohle, Die Essäer des Philo. Jahrb. f. prot. Theol. 1887, S. 298—345. 376—394.

2) Ders. Beiträge zur Kirchengeschichte. I. Die pseudophilonischen Essäer und die Therapeuten. Berlin 1888. 78 S.

3) Ders. Die Essener. Eine kritische Untersuchung der Angaben des Josephus. Jahrb. f. prot. Theol. 1888 S. 221—274. 366—387.

4) Ders. Ueber die Essäer in Quod omn. prob. lib. Ebenda S. 314—320.

5) Wendland, Die Essäer bei Philo. Jahrb. f. prot. Theol. 1888. S. 100—105.

6) Jessen, De elocutione Philonis Alexandrini. Hamburg 1889 (Gratulationsschrift des Johanneums zu Sauppes 80. Geburtstag S. 3—12).

7) Ausfeld, De libro Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον. Diss. Göttingen 1887. 56 S.

8) Hilgenfeld, Die Essäer Philos, Z. f. w. Theol. 1888 S. 49—71.
9) Nirschl, Die Therapeuten, Mainz 1890. 56 S.
10) v. Arnim, Quellenstudien zu Philo von Alexandria. Berlin 1888. Philolog. Untersuchungen Heft 11 140 S.
11) Philonis Alexandrini libellus De opificio mundi ed. L. Cohn. Breslau 1889. LVIII und 108 S.
12) Ihm, Philon und Ambrosius. Jahrb. f. kl. Phil. 1890. S. 282—288.

1, 4, 5) Ohle geht in der ersten Abhandlung von der Voraussetzung aus, dass die Unechtheit der Vita cont. wie der bei Eus. erhaltenen Schilderung der Essäer in Philos Apologie der Juden durch Lucius und Hilgenfeld erwiesen sei, dass christliche Mönche des 4. Jahrh. Schilderungen des Mönchstums ihrer Zeit unter der Maske des Essenismus dem Philo untergeschoben hätten. Während er die Schrift Q. o. pr. lib. für echt philonisch hält, will er den Abschnitt über die Essäer als christlich-mönchische Interpolation aus ihr ausscheiden. Erscheinen mir schon die Hypothesen von Lucius und Hilgenfeld bedenklich, so kann ich noch weniger der Beweisführung Ohles beipflichten. Ohle vermisst zunächst jede Verbindung dieses Essäerabschnittes mit dem Thema der Schrift. Aber abgesehen davon, dass die von Ohle S. 304 ff. aufgestellte Disposition höchst gekünstelt, vom Autor selbst nirgends klar ausgesprochen ist, so fallen doch auch die zuerst § 11 genannten Magier und Gymnosophisten aus derselben heraus, welche als Vertreter einer Kollektivtugend angeführt werden. Warum das Beispiel der Essäer unpassender ist als das der Magier und Gymnosophisten, ist mir unverständlich. Und der Autor hat doch auch mit den Worten § 12 ἐλεύθεροι πάντες. § 13 ἐξ ὧν ἡ ἀδούλωτος ἐλευθερία βεβαιοῦται. ἐλευθέροις οὖσιν ἐκ φύσεως eine Verbindung dieses Beispiels mit seinem Thema hergestellt. Hat Ohle diese Stellen denn gar nicht beachtet, als er schrieb: „Vielmehr musste uns gesagt werden, dass sie keine Sklaven sind“ (S. 308, milder Nr. 2 S. 75)? Konkrete Namen ferner brauchte Philo nicht zu nennen (S. 311), da es ihm darauf ankam zu zeigen, wie sich die Tugend selbst im Leben grösserer Massen darstelle. „Endlich ist die Verurteilung der Sklaverei, wie sie hier

ausgesprochen wird, ganz und gar nicht im Geiste des Verfassers von Q. o. pr. l." Ich bemerke einmal, dass der Verf. dies Urteil nicht selbst ausspricht, sondern den Essäern zuschreibt, sodann dass dasselbe den Ansichten Philos wenigstens nicht fern liegt. Wenn Philo II 283 Mangey ausspricht καίτοι φύσει θεράποντες μὲν ἐλεύθεροι γεγόνασιν. ἄνθρωπος γὰρ ἐκ φύσεως δοῦλος οὐδείς (S. 321), wenn nach II 322 die Sklaverei der Natur und dem göttlichen Gesetze widerspricht (vgl. II 285. 286. 291), warum konnte er dann nicht die Essäer loben, die mit der Ansicht, dass die Unterscheidung von Herr[1]) und Knecht gottlos und naturwidrig sei, Ernst machten? Ein gläubiger Israelit mochte keinen Grund haben, die Sklaverei geradezu zu verwerfen (S. 321) oder doch für ein notwendiges Uebel anzusehen, wohl aber ein stoisch beeinflusster, den Pitra einmal zu hart einen Iudaeus vix recutitus genannt hat. Und wenn er mit seiner Ansicht von der Sklaverei in der Praxis nicht recht Ernst machen konnte, so mussten ihm die um so mehr imponiren, die es thaten. Direkt verurteilt wurde die Sklaverei übrigens auch in der ältern christlichen Kirche nicht (Möhler Gesammelte Schriften II 81 ff.). Auch die Verachtung der Logik und Physik und die alleinige Pflege der Ethik bei den Essäern berührt sich doch nahe mit der Zurückstellung jener Disciplinen hinter der Ethik bei Philo, wie sie in dem bekannten Gleichnisse (I 302. 589) ihren Ausdruck findet und überhaupt in der Tendenz der spätern Stoa liegt. Von einer verächtlichen Behandlung der Philosophie (S. 324) kann hier gar nicht die Rede sein, und wenn, dann würde dieselbe nicht sowohl dem Autor, der ja freilich den Ansichten der Essäer nahe stehen, aber sie darum nicht in ihrer ganzen Schroffheit billigen muss, als den Essäern zur Last fallen. Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, dass der Autor des Essäerabschnittes ganz wie Philo auf dem Standpunkte der stoischen Moral steht, wenn er auf die Verderbung der Seele durch Umgang mit andern Menschen weist, von den ἀναγκαῖαι χρεῖαι τοῦ βίου (vgl. meine Quaest. Muson. S. 4) dem θεσμὸς φύσεως — nach O. S. 321 Beweis christlicher Interpolation! —, der ἐπιστήμη ἀγα-

[1]) Selbstverständlich können unter δεσπόται hier nur die socialen Herren nicht die politischen Machthaber (S. 321) gemeint sein.

θῶν καὶ κακῶν (stoische Definition der Tugend), den ἀδιάφορα, der αἵρεσις und φυγή redet, das Paradoxon, Bedürfnislosigkeit sei Reichtum, und den stoischen Kosmopolitismus vertritt. Und der Anfang von § 14 hat den Sinn, dass nach Meinung der Stoiker die τέλειαι ἀρεταὶ (auch dies ein stoischer Begriff) sich nicht in den Massen zeigen, sondern nur ein gewisses Fortschreiten und Wachstum im Guten (συναύξης καὶ ἐπίδοσις Synonyma von προκοπή). Dieses durchgehende stoische Kolorit allein lässt für den, der die Beziehungen zwischen Philosophie und kirchlicher Litteratur kennt, die Abfassung unsers Abschnittes um 300, wo der Platonismus in den kirchlichen Kreisen, die überhaupt von der Philosophie sich berühren liessen, längst den Stoicismus abgelöst hatte, unmöglich erscheinen. Die philosophische Bildung des Verfassers ist doch etwas tiefer, vor allem aber ganz verschieden von der μοναχικὴ φιλοσοφία (S. 324).

Antiphilonisch soll die Vorstellung eines Vereins wie des der Essäer sein, zumal sich die „Philosophen jener Zeit zu sehr in ihrer Absonderung gefielen, um sich der Masse auch nur von weitem zu nähern (324. 325)". Das schreibt Ohle von einer Zeit, in der die Philosophen die Rolle von Wanderpredigern, Strassenlehrern, Hofmeistern, Beichtvätern spielten, der es an philosophischen Vereinen nicht fehlte. Dass auch nach Philo ohne Inspiration die heilige Schrift sich nicht verstehen lässt, möge Ohle bei Dähne I 74 nachlesen. Alle diese Einwände hätte ich mir gespart, wenn Ohle die, wie ich glaubte, durchschlagenden, früher von mir dargelegten (Nr. 5) Gründe gegen seine Hypothese anerkannt hätte. Auch diese muss ich ganz aufrecht erhalten trotz der Erwiderung Ohles (Nr. 4 und Nr. 2 S. 44 ff.). Von Verfolgungen ist freilich in § 13 die Rede, aber nichts weist darauf hin, dass unter τοὺς ὑπηκόους Essäer zu verstehen sind. Und diese Auffassung, die O. als kühne Neuerung bezeichnen möchte, teilen, so viel ich sehe, alle Forscher. Denn Lucius, Essenismus S. 36, auf den O. sich sonderbarer Weise beruft, giebt die Stelle dahin wieder, dass einige der Machthaber „die Untergebenen scharenweise hingeschlachtet", und sagt gleich darauf, dass sie „nicht bloss den Essenern nichts anzuhaben vermochten, sondern sich ihnen noch

günstig erwiesen". Ebenso wenig finde ich bei Hilgenfeld, Ketzergesch. 101. 110 aus unserer Stelle eine Essäerverfolgung abgeleitet. Denselben Standpunkt vertritt Zeller, der III 2, 285 bemerkt: „Früher hatten sie auch von dem schlimmsten Tyrannen nichts zu leiden", und, wie es scheint, auch Schürer. Die Auslegung Ohles ist also vielmehr ein kühner Versuch, und es ist mir unbegreiflich, wie er (Nr. 4 S. 315) behaupten kann, dass alle seine Vorgänger aus dem § 13 Verfolgungen der Essäer herausgelesen haben. Das ἀσθενέστεροι § 13 Ende bezeichnet nur einen geistigen Konflikt: Die Tyrannen, die gern ihre Verfolgung auf die Essäer ausgedehnt hätten, mussten solcher Seelengrössen gegenüber sich gefangen geben. Ich hatte ferner das καθάπερ αὐτονόμοις καὶ ἐλευθέροις οὖσιν ἐκ φύσεως προσηνέχθησαν mit „sie sahen die Essäer als wahrhaft autonom und frei an" übersetzt. O. bleibt bei seiner Auffassung: „Sie schlossen sich an" und findet in der Stelle eine Beziehung auf die Bekehrung der Welt zum Christentum. Meine Uebersetzung hält er sogar für sprachlich unmöglich (Nr. 2 S. 46, etwas vorsichtiger Nr. 4 S. 316). Was der Gebrauch von θυσίαν προσφέρειν und die (Nr. 4 S. 316) angeführte Stelle des Ps.-Justin mit unserer Stelle zu thun hat, sehe ich nicht ein. Die von ihm angenommene Bedeutung „sich anschliessen", hat das Wort in der That an einer Stelle des Herodot. Aber jeder Philologe wird dagegen protestiren, den Sinn unserer Stelle nach einem viele Jahrhunderte früher lebenden jonischen Schriftsteller zu beurteilen, bevor man den Sprachgebrauch der spätern Zeit und — da die Unechtheit des Abschnittes doch erst zu erweisen ist — vor allem den des Philo befragt hat. Die von mir angenommene Bedeutung hat προσφ. bei Philo II 285 ὡς μισθωτῷ προσφέρου 291 ὅπως . . οἱ . . δεσπόται τοῖς ἀργυρωνήτοις μὴ ὡς φύσει δούλοις, ἀλλ' ὡς μισθωτοῖς προσφέρωνται. Es stehen mir noch Dutzende von philonischen Beispielen und solchen aus Jos. Plut. Just. zu Gebote, da ich dem Sprachgebrauche genauer nachgegangen bin. Dagegen kann ich versichern, dass προσφ. nie bei Ph. das bedeutet, was O. darin findet. Zum Ueberfluss sei darauf hingewiesen, dass Hilgenfeld Ketzergesch. S. 101. 110 wie in Nr. 8 S. 71 die Stelle gerade so versteht wie ich.

Den Sinn der Worte § 14 τὰς ἐν τοῖς πλήθεσιν ἀρετὰς gab ich wieder mit den Worten „die sich in der Gemeinschaft, in einem grösseren Vereine offenbaren". Den Sinn habe ich damit gewiss getroffen, eine wörtliche Uebersetzung sollte es natürlich nicht sein, und habe ich nicht sagen wollen, dass πλῆθος „Verein" bedeute.

Aus § 12 Παλαιστίνη καὶ Συρία schloss O. (Nr. 1. 335. 312. Nr. 2, 48), dass der Verf. nach der Teilung Syriens unter Severus schrieb. Bereits Schürer Gesch. des jüd. Volkes II 471 hat hier, wie in so manchen philonischen Fragen, das Richtige gesehen, dass ἡ Παλαιστίνη Συρία mit Eus. zu lesen ist. Und so lesen die besten Hss., d. h. Laur. X 20, der auch mit Eus. das einzig wahre δυναστῶν hat, Pal. 248 Laur. LXXXV, 11. Ven. 40 hat καὶ herübergeschrieben. Kehren wir also den Spiess um: Weil der Verfasser nichts von der Teilung Syriens weiss, hat er sicher vor Severus geschrieben.

2) In der bereits vorher öfters berührten Abhandlung sucht der Verf. zunächst die Unechtheit des Essäerabschnittes in Philos Apologie (Eus. Praep. ev. VIII 11) zu erweisen. Ich bemerke dagegen, dass Philo vielleicht einem Anspruche der Essäer nachgebend diese in die Zeit des Moses hinaufdatiren konnte, wenn nicht μυρίους τῶν γνωρίμων ἤλειψεν ἐπὶ κοινωνίαν bildlich zu verstehen ist. Bezeichnet doch Philo I p. 410 auch den Verfasser eines Psalmes als γνώριμος Μωϋσέως, ja seine Zuhörer I 208 als Μωϋσέως γνώριμοι (vgl. II 26).

Wenn Philo mit Abscheu von den Vergnügungen der θίασοι redet, braucht er doch noch nicht alle Vereine — gab es doch auch philosophische — perhorrescirt zu haben. Gröblich missverstanden hat O. die Worte ἔστι δ' αὐτοῖς ἡ προαίρεσις οὐ γένει, wenn er daraus einen internationalen Charakter der essäischen Genossenschaft erschliesst. Die Stelle hat vielmehr den Sinn: Nicht die Zugehörigkeit zu einer Familie, einem Geschlechte, bildet bei ihnen ein Band der Gemeinschaft, sondern allein die Uebereinstimmung im Tugendstreben. τὸ σεμνὸν hat nach dem bei Philo beliebten Sprachgebrauche (De opif. ed. Cohn S. LI) dieselbe Bedeutung wie σεμνότης. Von „einem besonderen Heiligtum" der Essäer ist hier

also gar nicht die Rede; das ἔτι μᾶλλον wäre so ganz sinnlos. Dass Philo die Organisation des essäischen Ordens vielfach nach dem Muster der ihm bekannten griechischen Vereine auffasste, ist ganz natürlich. Die geringschätzigen Aeusserungen über die Ehe erinnern viel mehr an die Art, wie dies Thema seit Simonides v. Amorgos bei Eur., in der neuen Komödie, bei Antiphon, Theophrast, Epikur (s. jetzt auch Fr. 51 der Spruchsammlung) behandelt wird, als an den salbungsvollen Ton mönchischer Virginität (vgl. Jos. Ant. XI 5). S. 13 (18) ist das ὄψεις καὶ ἀκοάς, das vielmehr Objekt zu δελεάσῃ ist, missverstanden.

Den Beweisen für die Identität des Verfassers der zwei dem Philo zugeschriebenen Berichte über die Essäer und der V. C. kann ich im ganzen zustimmen, nur dass ich in den Berührungen mit andern philonischen Schriften nicht Nachahmung dieser, sondern einen Beweis der Echtheit jener Berichte sehe. Wie ist es ferner möglich einen Widerspruch darin zu finden, dass nach der einen Stelle (Eus. Praep. VIII 11 § 1) die Essäer viele Städte und Dörfer bewohnen, nach der andern (§ 5) οἰκοῦσι δ' ἐν ταὐτῷ? Beistimmen kann ich O. auch, wenn er gegen Ausfeld den philonischen Ursprung von Q. o. pr. l. aufrecht erhält. Seine Ausführungen treffen zum Teil mit meiner Abhandlung im Arch. 1888 S. 509 zusammen.

3) Ohle dehnt seine Hypothese über die philonischen Essäer auch auf die beiden Schilderungen des Josephus aus. Der Bericht B. J. II. 8 [*]) scheint ihm schon deshalb interpolirt, weil Jos. mit diesem einen bestimmten Zweck verfolgt haben muss. Der einzig denkbare Zweck wäre aber, dass er zeigen wollte, was eine jüdische αἵρεσις sei. Dazu waren die Essäer gar nicht geeignet, weil sie ausserhalb des Mosaismus standen — der νομοθέτης B. J. II, 8, 9 soll nicht Moses sein (S. 238)! — und von der Tempelgemeinschaft ausgeschlossen waren (S. 244). Die Möglichkeit, dass Jos., schlau und gewissenlos, wie er war, die Grundzüge der neuen nach O. auf palästinensischem Boden ganz unmöglichen Religion auf eigene Faust entworfen habe (S. 245), hätte lieber gar nicht auf-

*) Recht unbequem für den Leser ist das Citiren nach Seiten und Zeilen der Didotschen Ausgabe.

geworfen werden sollen. Grösseren Wert als auf die allgemeinen Erwägungen legt O. auf die Untersuchung über das Verhältnis der Berichte über die Essäer zu den übrigen Schriften des Jos. Was er S. 248 ff. gegen die Sprache dieser Berichte einwendet, ruht zum grossen Teil auf schwachen Füssen. Manche Eigenheiten im Ausdruck erklären sich daraus, dass Jos. eben ganz eigenartige Verhältnisse schildert. Man vgl. ferner die Machtsprüche: „ἀθανατίζω ist kein gutes Wort“. Doch braucht es Philo, der besseres Griechisch schreibt als Jos., recht oft. „Das Wort ἀνάθημα hatte in jüdischen Kreisen einen üblen Klang.“ λαλέω soll von Jos. nur in schlechtem Sinn gebraucht werden, B. J. II 8, 12 ἐν ταῖς προαγορεύσεσιν ἀστοχεῖν ist „haarsträubend“ (S. 268). O. hat von der Sprache des nur „nach klassischen Mustern arbeitenden“ Jos. zu günstige Vorstellungen. Interessant ist der Nachweis, dass Jos. die Verfassung der griechischen Vereine auf die Essener überträgt (S. 259), falsch die Bemerkung S. 261, dass Jos., weil er die jüdischen Parteien als aristokratische Philosophenschulen zu schildern versuchte, nicht gleichzeitig die essenischen Philosophen als Mitglieder einer verachteten Religionsgenossenschaft hinstellen konnte. Denn nach den Forschungen von Wilamowitz, Usener, Diels waren ja auch die Philosophenschulen als religiöse (natürlich nicht verächtliche) Genossenschaften organisirt. Weitere Bedenken Ohles sind, dass der Bericht in den Ant. wesentliche Ergänzungen zu dem des B. J. giebt, ja als Fortsetzung desselben erscheint, dass die Stellung der andern Parteien zu den Essäern, dass die Ansicht der Essäer über das Schicksal nicht erwähnt werde, dass Jos. nie die essäische Separation vom Nationalheiligtume hätte billigen können. Aus B. J. II 8, 12 τὰ μέλλοντα προγινώσκειν ὑπισχνοῦνται, βίβλοις ἱεραῖς . . . ἐμπαιδοτριβούμενοι geht hervor, dass sie die Kunst des Nachschlagens in der Bibel, die στιχιομαντεία übten (S. 269)! ! Jos. meint etwa Traum-, Zauber- und Orakelbücher. Der Bericht über die Essäerverfolgungen soll dem 2. Makkabäerbuche nachgebildet sein.

Den Essenismus (die Essäer sind identisch mit den Asidäern), wie er in den kurzen (echten) Zeugnissen des Jos. erscheint, sieht O. als den älteren Typus des Pharisäismus an, der seine politisch-religiösen Anschauungen gemildert hätte (S. 376). Aus Ant. XV

10, 5 schliesst er ohne Grund, dass die Essener mit den übrigen Juden in die Schule gingen. Der Essener Judas hatte nach B. J. I 3, 5 im Tempel seine Schule aufgeschlagen (S. 379?). Auch weiss Jos. von der Beteiligung der Essäer am jüdischen Kriege. Kurz die Essäer des echten Jos. sind nach Ohles Meinung ganz andere als die des Interpolators.

Der Schluss der Untersuchung Ohles ist noch zu erwarten. Gespannt darf man auf ihn sein, namentlich auf seine Ansicht über Zweck und Alter der Fälschung und ihr Verhältnis zu den vermeintlichen philonischen Fälschungen. Denn die Annahme einer mönchischen Interpolation dürfte sich hier weniger empfehlen, da dieselbe doch erst gegen Ende des 3. Jahrh. denkbar wäre. Aber bekanntlich benutzt Hippolyt schon den Essäerabschnitt des B. J. Auch diese Thatsache scheint O. keine Bedenken zu machen (S. 387). Das Problem der Essäer und Therapeuten muss jetzt an einem andern Ende angefasst werden als bisher. Vor allem gilt es die Authentie der Berichte zu untersuchen. Einen erfreulichen Anfang hat Massebieau gemacht, und ich bin der Ueberzeugung, dass genaue sprachliche Untersuchungen die Echtheit aller Berichte erweisen werden.

6) Erfreulich der modernen Hyperkritik gegenüber ist es, dass Jessen Philos Grundsätze in der Vermeidung des Hiats behandelt und durch die Thatsache, dass in den Schriften Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου, D. V. C., Q. o. pr. l. dieselben Grundsätze beobachtet sind, deren Echtheit wahrscheinlich macht.

7) Ueber die Schrift von Ausfeld habe ich mich bereits im Archiv a. O. ausgesprochen.

8) Hilgenfeld sieht in dieser Abhandlung, die von Ohle (Nr. 4 S. 314, Nr. 2 S. 44) in einem recht merkwürdigen Tone abgefertigt wird, die Schilderung der Essäer in Q. o. pr. lib. als Einschaltung Philos in die beträchtlich ältere hellenisch-philosophische Quellenschrift ein, die „als ein nicht verächtlicher Spätling des hellenischen Freiheitsgeistes aus vorrömischer Zeit erscheint“. Weiter scheidet er, meist übereinstimmend mit Ausfeld, dessen Arbeit er nicht kennt, die andern Zuthaten des Ueberarbeiters aus und rekonstruirt so die Urschrift. Er verwirft die von Ohle für

§ 14 ff. aufgestellte Disposition und wendet sich gegen dessen Einwürfe gegen die Echtheit der §§ 12 ff. Ohle hätte in seiner Entgegnung doch erwähnen sollen, dass alle von mir gebrauchten Gründe unabhängig auch von Hilgenfeld (S. 71. 65) geltend gemacht werden, — was doch nicht wenig für ihr Gewicht spricht und Hilgenfelds und meine Auslegung Philos als die natürliche erscheinen lässt.

9) Nirschl beginnt mit einer nicht immer korrekten Uebersetzung der wichtigsten Abschnitte aus D. V. C. Die Uebersetzung von § 4 τὸ σῶμα λιπαίνουσιν κτλ. ist falsch (S. 13, s. meine „Neu entdeckten Fragmente Philos“ S. 44). § 3 παρελθὼν (so die besten Hss. statt προελθὼν δὲ ὁ πρεσβύτατος) heisst „nachdem er aufgetreten“ (nicht „angekommen“ S. 12). Aus einer Uebersicht über die bisherigen Ansichten ergeben sich dem Verf. zwei feste Punkte. Der christliche Charakter der Therapeuten ist ihm durch Lucius, die Echtheit von D. V. C. durch Massebieau erwiesen. Als natürliche Kombination dieser Ansichten ergiebt sich, dass Philo einen christlichen Mönchsorden gekannt hat! Die Berührungen mit dem Christentum, die N. aufzählt, sind meist höchst oberflächlich. „Ein ganz evidenter Beweis für den christlichen Charakter der Therapeuten ist endlich die freiwillige Jungfräulichkeit der meisten weiblichen Mitglieder derselben“ (S. 40). Genauer sollen diese Christen zum Christentum bekehrte jüdische Priester sein, die in Aegypten eine Kolonie gründeten. Sie waren vorsichtig genug, dem aussen Stehenden keinen tieferen Einblick in ihre Lehre und ihr Leben zu gestatten. „Erfuhr nämlich Philo, dass sie . . . Jünger Christi seien, so waren sie keinen Augenblick mehr sicher“ (S. 53). — Die Frage, ob denn eine Genossenschaft mit solchen überwiegend asketischen Tendenzen in der Kirche des 1. Jahrh. überhaupt denkbar ist, existirt für den Verf. nicht. Glaubt er doch, dass Philo im J. 42 mit Petrus in Rom verkehrt habe (S. 20), das Markusevangelium zwischen 42 und 44, das Matthäusevangelium noch früher verfasst sei (S. 35), dass die alexandrinische Kirche von Markus gegründet sei (S. 56).

10) In der ersten Abhandlung versucht der Verf. eine scharfe Scheidung der in der Schrift Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου, die er mit

Bernays für unecht hält, benutzten Quellen, einer zwischen Plato und Aristoteles vermittelnden Schrift über die ἀφθαρσία und zweier peripatetischer. Die Frage, ob die vom Autor auf Theophrast zurückgeführte Widerlegung der Gründe gegen die Weltewigkeit wirklich von Th. herrührt, ist bekanntlich von Zeller und Diels verschieden beantwortet worden. v. Arnim hält mit Recht namentlich auf Grund von Philo De prov. I Kap. 5—19 alle vier Gründe für stoisch, nimmt aber nicht sehr wahrscheinlich an, dass nur jene Ueberschriften, die in unmittelbarer Verbindung mit seinem Namen auftreten, dem Theophrast angehören, die Ausführung der zum Teil zu den Ueberschriften nicht passenden Beweise einer peripatetischen Quelle des Philo angehöre. Neuerdings neigt Pearson, The fragments of Zeno and Cleanthes, London 1891 S. 112 zum Zellerschen Standpunkte.

Die zweite Untersuchung zeigt, dass Philo in dem erhaltenen zweiten Buche De ebrietate die bekannten Tropen Ainesidems reproducirt, und zwar in enger Verbindung mit der heraklitischen Lehre vom Flusse der Dinge. Eine ähnliche zugleich skeptische und heraklitisirende Quelle ist auch in der Schrift De Jos. benutzt. Dadurch rückt die angefochtene Ueberlieferung über heraklitisirende Tendenzen Ainesidems in ein ganz neues Licht. Vgl. meine Bemerkungen in der Berl. philol. Woch. 1890 Nr. 20, zum Bilde von der Blindheit und Finsternis (S. 57) Quaest. in Gen. I 11 II 46.

Die dritte Abhandlung führt die Erörterung in der Schrift De plant. über das abstruse Problem εἰ μεθυσθήσεται ὁ σοφὸς auf einen eklektischen Stoiker nach Posidonius zurück, scheidet die verschiedenen dort berichteten Ansichten besonders auf Grund von Sen. Ep. 84 und führt sie, nicht immer mit Sicherheit, auf bestimmte Stoiker zurück.

Im übrigen verweise ich auf meine Besprechung in der Deutschen Lit. Zt. 1890 S. 742.

11) Der Verf. bezeichnet seine Ausgabe als specimen einer künftigen Gesammtausgabe der Werke Philos, welche von ihm und dem Ref. vorbereitet wird und bei G. Reimer erscheinen wird. Die Ausgabe beruht auf einer Benutzung fast aller in Betracht

kommenden Hss. Nur Pal. 248 und Petropolitanus XX Aa 1 wird künftig noch hinzugezogen werden. Mit der Wertbestimmung der Hss., die eine vollständige Bearbeitung der italienischen Hss. mir bestätigte, kann ich mich durchaus, mit der Auswahl der Lesarten fast ausnahmslos einverstanden erklären. Die Prolegomena geben ausser einer sorgfältigen Untersuchung des Hss.-Verhältnisses eine Reihe feiner sprachlicher Beobachtungen. Die philonischen Parallelstellen unter dem Text und eine Sammlung von Quellenbelegen und verwandten Stellen aus der philosophischen Litteratur S. 68—85 fördern das Verständnis des Textes. Ein sprachlicher Index ist beigegeben.

12) Ihm stellt die in Ambrosius' Schrift De fuga saeculi fast wörtlich aus Philos Schrift Περὶ φυγάδων herübergenommenen Stellen zusammen.

Josephus.

1) Poznanski, Ueber die religionsphilosophischen Anschauungen des Flavius Josephus. Diss. Halle 1887. 41 S.

2) Lewinski, Beiträge zur Kenntnis der religionsphilosophischen Anschauungen des Flavius Josephus. Breslau 1887. 62 S.

Der Verf. der ersten Schrift behandelt Josephus Anschauungen über Gott, die Vorsehung, das Verhältnis Gottes zu Israel, die Engel und Dämonen, die Prophetie, das Wesen des Menschen, den Messias, seine mitunter hervortretende allegorische Auffassung der Schrift, seine Sittenlehre. Die Tendenz beider Schriften, den Standpunkt des Josephus als korrekt jüdisch — auch biblisch? — nachzuweisen, halte ich für verfehlt. Die Eigenart des Josephus liegt eben in einer durch seinen Bildungsgang und seine Schicksale, auch durch die Rücksicht auf seine Leser bedingten Verbindung jüdischer und hellenistischer Vorstellungen. Man hat kein Recht dazu, eine künstliche Einheit seiner Anschauung zu konstruiren, indem man die eine oder die andere Reihe von Aussagen in ihrem Werte herabdrückt, und den Josephus sei es zu einem orthodoxen Juden, sei es zu einem hellenistischen Pantheisten zu stempeln. Die Unterscheidung eines formalen und materialen Einflusses hat hier wie bei den Kirchenvätern viel Unheil gestiftet;

so z. B. wenn nach P. die εἱμαρμένη nichts anderes als den Ratschluss Gottes bedeuten soll (vgl. Lewinski S. 37). Meistenteils geht die apologetische Darstellung der Lehre des Josephus Hand in Hand mit einer bereits sehr vergeistigten und unhistorischen Auffassung des A. T. Je mehr man bei den Verteidigern des Josephus als treuen Anhängers des Judentums eine Erklärung darüber, was unter Judentum verstanden wird, zu vermissen pflegt, um so beachtenswerter ist das abfällige Urteil gerade derer, die sich mit der Geschichte des jüdischen Volkes gründlicher beschäftigt haben, über das „Judentum“ des Josephus. Ich erwähne z. B. Reuss, die Gesch. der heiligen Schriften des A. T. S. 12. — Mit Recht hält Schürer Theol. Lit. Zt. 1887 S. 419 gegen P. daran fest, dass Josephus B. J. VI 5, 4 die messianische Weissagung auf Vespasian gedeutet hat.

Sehr viel gründlicher und namentlich vollständiger in der Sammlung der Belegstellen als die erste Schrift ist die den gleichen Gegenstand behandelnde Arbeit von Lewinski. Die bereits charakterisirte Grundanschauung derselben, dass Josephus trotz der Berührung mit griechischer Anschauungsweise einen Standpunkt bewahrte, der fast durchweg einen jüdischen Charakter zeigt, dass er die philosophischen Ausdrücke lediglich zur Einkleidung jüdischer Gedanken benutzt hat (S. 14. 10) ist bereits von Schürer a. O. und von mir (D. Lit. Zt. 1888 Nr. 31) bestritten worden. Die Anlehnung des Jos. C. Apion. 1, 2 an Platos Timaeus 22 B durfte S. 6 nicht geleugnet werden. Für die Auffassung der biblischen Anthropomorphismen S. 19 und die Bemerkung, dass die dem Abraham erscheinenden Engel nur dem Anscheine nach gegessen (S. 47), hätte Philo verglichen werden können. Zu der Annahme eines periodischen Wechsels der Geschicke verweise ich noch auf C. Apion. II 11 und v. Scala, Die Studien des Polybios S. 159 ff.

Seneca.

W. Ribbeck, L. Annaeus Seneca der Philosoph und sein Verhältnis zu Epikur, Plato und dem Christentum. Hannover 1887. 92 S.

R. bespricht Senecas praktische Auffassung der Philosophie,

die aber schon infolge seines Intellektualismus eine Wertschätzung der reinen Forschung nicht ganz ausschliesst, seine religiösen Anschauungen, seine Ansicht über das Wesen des Menschen und das daraus sich ergebende Verhalten zu den äussern Dingen, seine Stellung zu den andern Menschen, zu den Sklaven, Feinden, zum Staatsleben, endlich sein Ideal des Weisen und seine Aussagen über den Wert des Lebens. Das Verhältnis zu Epikur, Plato und dem Christentum wird nur gelegentlich berührt, aber richtiger beurteilt, als es oft geschieht. Die Widersprüche einerseits zwischen Lehre und Leben, andrerseits zwischen verschiedenen Aeusserungen des Philosophen, die sich meist daraus erklären, dass ihm „die Philosophie Sache nicht des Kopfes, sondern des Herzens, nicht des objektiven Denkens, sondern der Stimmung war", werden scharf beleuchtet. Wesentlich neue Gesichtspunkte konnten natürlich nicht gewonnen werden; trotzdem wird die Schrift jedem, der sich mit stoischer Philosophie beschäftigt, wegen der übersichtlichen und im ganzen vollständigen Stoffsammlung aus den Schriften Senecas willkommen sein. Auf den Vergleich mit der sonstigen stoischen Litteratur hat der Verf. verzichtet. Ergänzt kann die Darstellung in manchen Punkten werden aus Brolén, De philosophia L. Annaei Senecae Upsala 1880. Nicht richtig ist, dass Seneca den Glauben an den jedem Menschen beigegebenen Schutzgeist aufgegeben habe (S. 16); er hat ihn nur vergeistigt s. S. 31[8]. 32, Bonhöffer, Epiktet und die Stoa S. 81 ff. Bei der Schilderung der Schrecken des Kreuzestodes hat Seneca auf keinen Fall an die Neronische Christenverfolgung gedacht (S. 47), da hier diese Art der Todesstrafe nicht zur Anwendung kam.

Fr. Schinnerer, Ueber Senecas Schrift an Marcia. Progr. der Königl. Studienanstalt. Hof 1889. 19 S.

Der Verf. verlegt mit wahrscheinlichen Gründen die Abfassung der Schrift in die Zeit des Caligula (so auch Br. Bauer, Christus und die Cäsaren S. 93, anders Heikel, Senecas Charakter und politische Thätigkeit, Helsingfors 1886 S. 10). Die Annahme, dass die Schrift während der Verbannung entstanden sein könne, war einfach zu widerlegen durch Hinweis auf Kap. 16, 2, wonach

sie in Rom geschrieben ist. Den Vergleich mit der verwandten Litteratur, namentlich Ciceros Tusc. hätte der Verf. sich wohl gespart, wenn er die sehr viel vollständigeren Sammlungen von Gercke und Buresch gekannt hätte. Endlich unterwirft er einzelne Argumente und die Disposition einer nicht sehr tief gehenden Kritik, bei der Senecas sonstiges Schwanken in dem Glauben an ein Fortleben nach dem Tode zu berücksichtigen war. Sophistik und Phrasenmacherei ist ein Vorwurf, der nicht allein Seneca auf diesem Gebiete trifft.

H. Hilgenfeld, De L. Annaei Senecae epistulis moralibus, Fleckeisens Jahrb. 17. Suppl. Bd. 1890. S. 601—684.

Der Verf. bestreitet die Ansicht Haases, dass die Episteln, wenn auch mit der Absicht künftiger Publikation geschrieben, doch erst nach des Verfassers Tode herausgegeben seien. In einer genauen Besprechung der Ansichten seiner Vorgänger über die Abfassungszeit der Briefe lässt er als äussere Anhaltspunkte nur Ep. 8, 2 die Erwähnung seiner Musse (also nach 62) und Ep. 91 die Beziehung auf die Feuersbrunst in Lugdunum (64/65) gelten.

Er untersucht dann die einzelnen Briefe darauf hin, ob sie wirkliche oder nur fingirte Briefe sind, stellt die Zusammengehörigkeit gewisser Gruppen fest und sucht einen bestimmten Plan in der Anordnung derselben nachzuweisen. Er zerlegt die Briefsammlungen in fünf grössere Bestandteile: I. B. 1—3, Ep. 1—29 Ermunterung zur Beschäftigung mit der Philosophie. II. B. 4. 5, Ep. 30—52 Vorschriften über die rechte Art des Studiums der Philosophie. III. B. 6—13, Ep. 53—88 über das höchste Gut. Diese Gruppe wird in drei Teile, deren erster zeitlich der späteste sein soll, zerlegt. IV. B. 14—20, Ep. 89—124 Behandlung der Ethik. V. Damit aufs engste zusammenhängen sollen die verlorenen Bücher, welche die Götterverehrung behandelten. IV und V zusammen sollen das Werk sein, das Sen. dem Lucilius öfter verspricht (ed. Haase III S. 442 und Ep. 39, 1) und identisch mit den von Lactantius citirten libri moralis philosophiae. Diese Annahme scheint mir ganz unwahrscheinlich: denn die Citate bei Lactanz enthalten nirgends die in den Briefen so häufige Anrede des

Adressaten. Die Abfassungszeit der Gruppen wird annähernd bestimmt, die Anordnung der einzelnen Briefe innerhalb derselben folgt nach H. sachlichen, nicht chronologischen Gesichtspunkten. Zahlreiche Ausnahmen, welche die Ordnung durchbrechen muss auch H. annehmen und erklärt sie zum Teil daraus, dass Seneca früher geschriebene Briefe nicht zurückhalten wollte und auch nicht besser einordnen konnte. Auch scheint mir die kurze Inhaltsangabe öfters durch die Tendenz, das Princip der Anordnung aufrecht zu erhalten, bestimmt. Eine Bestätigung der von ihm angenommenen Ordnung findet H. darin, dass sie im ganzen mit der bekannten Einteilung der Philosophie durch Philo von Larissa stimmt.

Pfennig, De librorum quos scripsit Seneca de ira compositione et origine. Diss. Greifswald 1887. 49 S.

Der Verf. macht auf die auffallende Uebereinstimmung der Disposition II 18 und III 5, 2 sowie zahlreiche Berührungen und Wiederholungen in Buch II und III, seltener auch I und III, I und II, aufmerksam. Die Anordnung des Stoffes in Buch I und III bietet keinen grösseren Anstoss, dagegen giebt Buch II, besonders Kap. 32 ff., auffallende Wiederholungen des früher Gesagten, Kap. 31 eine nicht nachweisbare Rückweisung und zeigt öfters grosse Zusammenhangslosigkeit. Diesen Sachverhalt sucht der Verf. durch die Annahme, dass uns mehrere Recensionen der Schrift oder verschiedene Vorlesungen über den gleichen Stoff erhalten sind, zu erklären. Ohne eine Untersuchung der Quellen lässt sich die schwierige Frage wohl kaum mit einiger Sicherheit entscheiden. S. 36—49 folgen Konjekturen zu verschiedenen Schriften.

H. Ilgen, Animadversiones ad L. Annaei Senecae scripta. Homburg v. d. Höhe 1889. Jenaer Diss. und Programm der Realschule und des Progymnasiums. N. 384. 20 S.

Der Verf. sucht die Unechtheit der Schrift De remediis fortuitorum nachzuweisen, indem er den Sprachgebrauch derselben aufs Sorgfältigste mit den echten Schriften des Philosophen vergleicht, eine Reihe beachtenswerter Abweichungen und Eigentüm-

lichkeiten im delectus verborum und in der Syntax hervorhebt, auf einige spätlateinische Ausdrücke, ἅπαξ λεγόμενα und lästige Wiederholungen hinweist, manche, zum Teil ungeschickte Nachahmungen andere Stellen des Sen., auch der Tusc. Ciceros annimmt. Trotzdem zweifle ich, ob die Unechtheit der Schrift damit erwiesen ist. Die Einkleidung uud zum Teile die äussere Form sind natürlich preiszugeben, und in dieser Hinsicht behalten die Nachweisungen des Verfassers ihren hohen Wert. Aber die Anstösse, welche die Schrift bietet, erklären sich wohl auch, wenn man sie für ein Excerpt aus einem echten Werke des Seneca hält. Zu beachten ist, dass doch manche bei Seneca nicht nachweisbare originelle Gedanken begegnen, die aus bester Zeit stammen müssen. Ferner hat Wilhelm De Minucii Felicis Octavio S. 36 — was J. entgangen ist — Benutzung zweier Stellen bei Minucius nachgewiesen. In dieser dürftigen Gestalt kann die Schrift aber auch dem Minucius auf keinen Fall vorgelegen haben. Eine Ueberarbeitung ist also auf jeden Fall zu statuiren. Und was ist natürlicher als an die von Tertullian, dessen Zeugnis J. S. 3 allzu leichter Hand bei Seite schiebt, das aber durch Minucius in ganz neues Licht gerückt wird, erwähnten Fortuita des Seneca als Original zu denken?

S. 18 ff. sucht J. die verschiedene Anordnung der Bücher der Nat. quaest. in den Hss. daraus zu erklären, dass nach Senecas Tode ein Herausgeber die nur zum Teil dem Lucilius zugesandten Bücher ohne Angabe von Buchzahlen — was nicht wahrscheinlich ist bei der sonst üblichen Beobachtung des antiken Buchumfanges — veröffentlicht habe, dass später das Werk in zwei Teilen überliefert (daher die Voranstellung von IVb bis VII im Leidensis) und noch später die Ordnung der ersten Ausgabe wieder hergestellt wurde.

O. Rossbach, De Senecae philosophi librorum recensione et emendatione. Bresl. philolog. Abhandl. II 3. XXXII und 184 S.

Der Arbeit Rossbachs geht eine Untersuchung Studemunds voraus (S. I—XXXII), welcher nach einer genauen Beschreibung des Vat. Pal. 24 eine sorgfältige Abschrift der in dieser Hs. er-

haltenen Stücke Senecas über die Freundschaft und das Leben seines Vaters mitteilt. Der Buchstabenbestand der Hs., die Grösse der Defekte, auch die Unsicherheit in der Lesung mancher Lettern wird klar dargestellt und damit eine feste Grundlage für die Texteskonstitution geschaffen. Es folgt dann der von St. hergestellte Text, der nicht unerheblich von dem der letzten Herausgeber abweicht, nebst einem ausführlichen sprachlichen Kommentar, der zum Teil die Ergänzungen rechtfertigt.

Rossbach beginnt mit einer kurzen Darstellung der Geschichte der Schriften Senecas im Mittelalter. Die Forderung, für die Recension der Dialogi ausser A auch andere Hss. zu benutzen, ist gewiss berechtigt, zumal für einen Teil derselben die Unabhängigkeit von A allgemein anerkannt, die völlige Ausschliessung derselben also inkonsequent ist. Freilich scheint mir mit Recht von anderer Seite (s. unten die Schrift von Müller, Ilgen S. 4, Gemoll Wochenschrift f. klass. Philol. 1888 Nr. 30) darauf hingewiesen zu sein, dass der Wert dieser Hss. von R. überschätzt wird. S. 13 ff. teilt R. die Resultate einer Nachprüfung des für die Schrift De ben. und De clem. massgebenden Vat. Pal. mit, macht auf die Bedeutung anderer Hss., namentlich des Vat. Regin. 1529 aufmerksam. S. 31—84 behandelt R. die handschriftliche Ueberlieferung der Episteln und weist auch hier auf eine Reihe beachtenswerter Lesungen der minderwertigen Hss. hin. So liesst er I 12, 7 Heraclitus, cui cognomen ⟨σκοτεινοῦ⟩ fecit orationis obscuritas (S. 44. 51), nimmt XVIII 4, 11 in den Versen des Cleanthes den durch jüngere Hss. bestätigten Text Augustins duc, summe pater (B duc, o parens) auf, schreibt XX 5, 3 sehr ansprechend infausti ⟨ominis⟩ (homines die jüngeren Hss., fehlt in A B). XIX 4, 20 ist das nur in jüngern Hss. überlieferte Cenare bene bonum est (S. 84) echt stoisch. Nach einigen Vorbemerkungen über die an Seneca anknüpfende Excerptenlitteratur teilt R. neue Kollationen zur Schrift De formula honestae vitae mit, die er für ein Excerpt aus den Exhortationes hält. Es folgt eine auf neuen Kollationen beruhende Ausgabe der Schrift De remediis fortuitorum, die R. für einen um 600 entstandenen Auszug aus der echten Schrift Senecas ansieht. Nach sorgfältigen Zusammenstellungen über Senecas Orthographie

bespricht der Verf. endlich einzelne Stellen. Die Konjektur zu Epist. III 5, 8 wird durch die von Usener Epicurea S. 162, 18 angeführten Parallelen widerlegt.

Fr. Schultess, Annaeana studia. Gratulationsschrift des Hamburger Johanneums zum 350 jährigen Bestehen des Strassburger Gymnasiums 1888. 61 S.

Mit Recht bestreitet der Verf. die von G. Müller versuchte Anordnung der Bücher der Quaest. nat. Er weist selbst unserm 1. Buche die letzte Stelle an. In I 15, 4 sieht er eine Rückbeziehung auf Buch VII und hält die sogar in Hss., welche B. I an erster Stelle haben, gebotene Lesart dictum est (st. dicendum est) für die einzig richtige, entfernt III 23 das ex posterioribus, das freilich auf keinen Fall eine Beziehung auf eine spätere Erörterung enthält, durch Konjektur. III 26, 6 und V 14, 1 liest er in primo und bezieht dies auf den Anfang der Bücher. Weniger ansprechend ist die Vermutung, dass II 1, 3 sich auf einen später unterdrückten (weil durch die Specialschrift über Erdbeben ersetzten) Teil des B. II bezieht[3]). Er teilt dann eine reiche Fülle von Konjekturen mit, von denen einige recht scharfsinnig und überzeugend sind, viele wenigstens das Verständnis des Textes fördern, manche aber auch sehr kühn und unwahrscheinlich sind.

Oefters vermisse ich eine Begründung der Vermutungen aus dem Sprachgebrauche Senecas, wenn ich auch mit diesem nicht genug vertraut bin, um sie als ihm widersprechend erklären zu können. Das gilt zum Beispiel von den Aenderungen Nat. quaest. III 30, 3 avaritia auri, VII 30, 1 de sideribus e deorum natura destillatis (auch transitiv gebraucht?), VII 30, 5 omnis secundus, De brev. vitae 3, 2 quantum res, Ad Marc. 19, 1 vide ab his, 23, 1 faecosi ponderis, Ad Pol. 2, 2 continua iuvisse, 3, 5 totus litterarum amor, Ad Helv. 17, 4 capacis ingenii. — Seine Konjektur zu Nat. quaest. V, 18, 5 in mutuum componit exitium wird Sch. wohl zurücknehmen, wenn er z. B. vergleicht Hor. S. I 7, 20

[3]) Die Buchfolge in Senecas Quaest. behandelt auch Gundermann Fleckeis. Jahrb. CXLI S. 351—360.

und dazu Bentley. De vita b. 2. 2 (S. 33) scheint mir chlamydatos doch ganz gesichert. ebenda 19. 2 (S. 37) der Gegensatz vestrorum zu aliena unentbehrlich. Ich muss mich hier auf diese Bemerkungen beschränken, die natürlich den Wert der Arbeit nicht herabsetzen sollen. Denn auf das viele Beachtenswerte und Treffende einzugehen, würde hier zu weit führen.

Rein textkritisch sind die Arbeiten:

J. Müller. Kritische Studien zu den kleinern Schriften des Philosophen Seneca. Sitzungsber. der Wiener Akad. 1889. 34 S.

M. hält gegen Rossbach das abschätzige Urteil von Gertz über die schlechteren Hss. der Dialoge aufrecht, verteidigt De ira II 12. 4 omni umore gegen Rossbach S. 10 (vgl. Schultess S. 57) und tritt auch an andern Stellen für die beste handschriftliche Ueberlieferung auf Grund sorgfältigster sprachlicher Beobachtungen ein. Dial. II 9. 3 liest er eorum (dico) qui und giebt wohl mit Recht die Beziehung auf die Stoiker auf. D. III 1. 4 irae rimas agens. IV 10. 7 multi tibi occurrent . . . aspicies. V 31. 1 ingruentis invidiae st. ingentis. VII 7. 4 pervenire cupit st. pervenit. 11, 1 sapiente, cui soli concedimus voluptatem. IX 3. 4 quam tutum gratuitumque bonum. X 9. 1 sensus (inluminare) hominum. Andere nicht weniger wertvolle Vermutungen übergehe ich. Die Arbeit ist besonders ausgezeichnet durch das feine Gefühl, mit der die Gedankenarbeit des Autors dargelegt und manche Unvollkommenheiten des Stils aus ihr erklärt werden.

Hammelrath. Bemerkungen zu den Dialogen und Episteln des L. Annaeus Seneca. Progr. von Siegburg 1888. S. 21—27 und

Matthias in den Comment. philologae, quibus O. Ribbeckio congratulantur discipuli Lipsienses. Leipzig 1888. S. 175 ff. teilen Konjekturen mit.

E. Hermes. Kritische Beiträge zu den Briefen des Philosophen L. Annaeus Seneca. 14 S. Gymnasium Adolfinum zu Moers 1889. Nr. 423.

H. giebt zum grossen Teil überzeugende Konjekturen und wertvolle Mitteilungen über die Lesungen der Bamberger Hs., auf welche der Text in erster Linie zu gründen ist. Für den Vergleich des Lebens mit einem Schauspiele (S. 11) verweise ich auf Teletis reliquiae ed. Hense. S. XCIV ff., Dümmler Akademika S. 6 ff.

M. Zimmermann, De Tacito, Senecae philosophi imitatore. Breslauer philologische Abhandl. V 1. Breslau 1889. 73 S.

Die von Studemund in den Breslauer philolog. Abh. II 3 S. XXV geäusserte Ansicht, dass Tacitus von den philosophischen Lehren wie von der Diktion Senecas stark beeinflusst sei, wird in dieser Schrift genauer ausgeführt. Z. zeigt, dass Tacitus namentlich über Wesen und rechte Verehrung der Götter, die Unsterblichkeit und den Wert des Lebens, den Fatalismus und die Freiheit des Willens, die Monarchie (bei beiden Vergleich des staatlichen Mesokosmos mit dem menschlichen Mikrokosmos) ähnlich denkt wie Seneca, die Farben für die Charakterzeichnung des Agricola zum Teil dem Ideal des stoischen Weisen entlehnt, auch in seinen Schilderungen oft sich charakteristischer Wendungen des Seneca bedient. In seine Reden besonders, aber auch in seine Geschichtserzählung flicht er gern Sentenzen und Lehren, die an Seneca erinnern, ein. Zu Ann. XIII 27, 6 (S. 36) vgl. noch Sen. De ben. 18. Weiter stellt der Verf. die rein sprachlichen Berührungen mit Seneca zusammen und behandelt im Anhange einzelne Stellen.

Epiktet.

R. Asmus, Quaestiones Epicteteae. Freiburg i. Br. 51 S.

H. Schenkl, Die epiktetischen Fragmente. Eine Untersuchung zur Ueberlieferungsgeschichte der griechischen Florilegien. Wien 1888. 106 S.

Beide Arbeiten, die unabhängig von einander entstanden sind — im Anhange berücksichtigt jedoch Sch. die Arbeit von Asmus — sind philologisch-kritischer Natur. Sie untersuchen die äussere Beglaubigung der Bruchstücke Epiktets. Niemand, der sich auch

nur aus philosophischem Interesse mit Epiktet beschäftigt. wird sie ignoriren dürfen. wenn er sich nicht der Gefahr aussetzen will. unechte oder zweifelhafte Stücke als Quellen für Epiktets Lehre anzusehen.

A. zeigt. dass sämmtliche aus der bekannten demokrit-epiktetischen Sammlung in die Parallela und aus ihnen zu Maximus und Antonius übergegangenen Fragmente willkürlich Epiktet zugeschrieben werden und auf Grund zuverlässigerer Quellen sich auf einen andern Urheber zurückführen lassen (vgl. Schenkl S. 17). unterwirft die aus andern Bestandteilen der Parallela stammenden Fragmente. die zum Teil nur. weil ein Fragment Epiktets vorhergeht, diesem zugeschrieben sind. wie auch die bei Stobaeus erhaltenen einer scharfen Sichtung. Durchaus überzeugend ist auch der dann folgende Nachweis, dass alle Fragmente auf den verlorenen Teil der Διατριβαί zurückgehen und dass dies Werk auch unter den S. 28 ff. übersichtlich zusammengestellten Titeln zu verstehen ist. Das Resultat seiner Kritik der Parallela stellt der Verf. S. 24 kurz zusammen. Eine Untersuchung der fraglichen Fragmente auf ihre Echtheit aus innern Gründen (vgl. Schenkl S. 8) wäre erwünscht. wird aber vielleicht besser hinausgeschoben werden, bis wir die äussere Bezeugung in einer vollständigen Bearbeitung der Florilegienlitteratur. wie wir sie von Prof. Elter erwarten dürfen, übersehen können.

Schenkl bespricht die Glaubwürdigkeit der bei Epiktet überlieferten Bruchstücke und sucht zu zeigen, dass die bei Stobaeus das Lemma Ἐπικτήτου tragende Sentenzen einer nach sachlichen Rücksichten geordneten Gnomensammlung entnommen sind. Auf die Analyse des Maximus, der ihm verwandten Zweigflorilegien und des Cod. Par. 1168 kann ich nicht näher eingehen. Das Resultat derselben ist, dass das Florileg des Par. 1168, in dem die bei Maximus zusammengearbeiteten Sammlungen sich noch in ursprünglicher Nebenordnung finden. Hauptquelle des Maximus und der verwandten Sammlungen war; was durch die von Elter mir mitgeteilten Philofragmente des Par. bestätigt wird.

S. 69 ff. werden die Konsequenzen für Epiktet gezogen. Auszuscheiden sind die dem 3. Teile des Par., d. h. der demokrit-

epiktetischen Sammlung angehörigen Fragmente. Die dem 2. Teile, d. h. den Excerpten aus Stob. entnommenen haben natürlich nur abgeleiteten Wert. Aus dem 4. Teile des Par. sind bei Max. viele Gnomen hinter die des 2. gesetzt und willkürlich Epiktet zugeschrieben. Der 1. Teil bietet 2 Gnomen Ἐπικτήτου, während Stob. ein richtigeres Lemma hat, und 6 des Moschion, die Stob. dem Epiktet zuweist. — S. 77 ff. ist ein Florileg des Moschion veröffentlicht. — Im übrigen verweise ich auf mein eingehendes Referat über beide Schriften in der Berl. philolog. Woch. 1888 Nr. 44.

Dio Chrysostomos.

E. Weber, De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore. Leipziger Studien X S. 79—268. 1887.

Die vorliegende Arbeit stellt die kynischen Anschauungen des Dio fest, indem sie die gesamte Ueberlieferung, die direkten Quellen, die Apophthegmenlitteratur, die pseudepigraphische Epistellitteratur, die stoische Litteratur, die ja viele ursprünglich kynische Elemente aufweist und in ihren spätern Vertretern dem Kynismus noch näher tritt, auch Lucian in grösster Vollständigkeit zum Vergleiche heranzieht. Sie erweitert sich so fast zu einem Gesamtbilde der kynischen Moral, das freilich dadurch an Klarheit und Uebersichtlichkeit verliert, dass das reiche Material an die Gedankenreihe der Reden Dios angeknüpft wird und man oft über der Fülle des zusammengetragenen Stoffes den Faden der dionischen Erörterung aus dem Auge verliert. W. hat eine sehr günstige Vorstellung über Dio als Quelle des alten Kynismus. In erster Linie soll er ἀπομνημονεύματα über Diogenes benutzt haben. Die Existenz einer solchen Schrift mag wahrscheinlich sein, erweisen lässt sie sich nicht. In wie weit die spätern Zeugen ein zuverlässiges Bild des alten Kynismus, namentlich des Diogenes geben. inwieweit sie die Anschauungen, Allüren, Witzworte des jüngern Kynismus auf Diogenes übertragen, scheint mir oft unmöglich festzustellen. Daraus dass derselbe Zug in mehreren Quellen dem Diogenes zugeschrieben wird, geht auch noch nicht hervor, dass er echt ist. Der erste Teil behandelt die Reden VI, VIII, IX, X, welche die kynischen Grundlehren, das naturgemässe Leben, den

Widerspruch gegen die hergebrachten Vorstellungen und Sitten, die Selbsterkenntnis zum Thema haben. Ich gebe dazu folgende Nachträge: Zu Laert. Diog. VI 75 (S. 96) vgl. Philo Quod omn. prob. lib. 6 εἰ μὴ καὶ τὸν λέοντας ὠνησάμενον δεσπότην φατέον εἶναι λεόντων κτλ. Für die Berufung auf die Tiere als Muster der Einfachheit und Mässigkeit kommen vor allen in Betracht Plut. Gryllos Kap. 8 ff. Philo De animalibus 47 ff. und Porphyrios De abstin. III. Auch die zoologische Litteratur zeigt sich oft von kynisch-stoischen Tendenzen beeinflusst. Für die Berufung auf die νόμιμα βαρβαρικὰ (S. 127 ff.) verweise ich auf meine Quaest. Muson. 41 ff., auch auf Philo Q. omn. pr. lib. Für die Wertschätzung des πόνος ist eine in meinen „Neu entdeckten Fragmenten Philos“ S. 143 ff. behandelte Deklamation Philos von Wert. Zur kynischen Behandlung der Oedipusfabel S. 143 war vor allem Oenomaos zu berücksichtigen. Die Allegorie des Kleanthes bei Cic. De fin. II 69 (S. 169) kehrt wieder bei Themistios Περὶ ἀρετῆς Rh. M. XXVII S. 446.

S. 173 ff. bespricht der Verf. den kynischen Gebrauch der προσωποποιΐα und der Gleichnisreden, die mit denen Christi einmal systematisch verglichen werden sollten, und die Litteratur der Ὅμοια. Er tritt in diesem Zusammenhange für die Echtheit des platonischen Hippias ein, der gegen Antisthenes gerichtet sein soll. S. 198 ff. wird dann die Art der kynischen Deklamationen behandelt, ihr sophistischer Ursprung, ihr Fortleben im Christentum, die Auffassung des Kynikers als Prophet Gottes und ἐπίσκοπος der Menschheit, die Beredsamkeit eines Diogenes, Krates, Teles, Demonax etc. Auch die Auswüchse des Kynismus, wie sie in Menedemus, Peregrinus, Alkidamas (Crescens, der Gegner Justins, wird nicht erwähnt), hervortreten, kommen zur Sprache.

Ganz im Rahmen dieser Beredsamkeit halten sich Dios Ansprachen. W. scheidet drei Gattungen von Homilieen. Die erste nimmt den Stoff zur moralischen Paränese aus Homer, die zweite geht von dem Worte eines Philosophen aus, das wie eine Art Text der folgenden Predigt zu Grunde gelegt wird, die dritte enthält Beispielreden, wie die euböische und die Diogenesreden. S. 236 ff. sucht W. durch Zusammenstellung der Fragmente des

antisthenischen Herakles und Zurückführung sonstiger Aeusserungen in der kynischen Litteratur auf diese Schrift eine klare Vorstellung von ihrem Inhalte zu gewinnen. Im Anhange teilt er aus einer Wiener Hs. sechs Apophthegmen Aristons mit. Auffallend ist die Aeusserung S. 170: Cleanthes tabulam aliquam pinxit . . nimirum Cebetis πίνακα imitatus.

Oenomaos.

1. Saarmann, De Oenomao Gadareno. Tübinger Diss. Leipzig 1887. 30 S.
2. Ders., Adnotationes ad Oenomai Cynici fragmenta Progr. des Dortmunder Gymn. 1889. S. 25—36.

S. stellt die Nachrichten über Leben und Schriften des Oen. zusammen, erläutert den Titel der Schrift Γοήτων φώρα, handelt S. 19 ff. über Oen. Gewährsmänner und giebt zum Schluss textkritische Bemerkungen zu einzelnen Stellen. Ich verweise auf meine ausführliche Besprechung in der Berl. philolog. Woch. 1888 Nr. 41. Um Oen. recht zu würdigen, wäre es nötig gewesen, die Stellung der Kyniker und späteren Stoiker zum Orakelwesen und die sonstige Litteratur über das Orakelwesen (Plutarch, Lucian), auch Oenomaos' Kritik der stoischen Schicksals- und Weissagungslehre (Praep. ev. VI 7) an der Hand der stoischen Quellen genauer zu untersuchen. Bei dieser Gelegenheit weise ich hin auf die Uebereinstimmung von Oenomaos bei Eus. Praep. ev. V 34, 7 ἵνα καὶ τοὺς πύκτας ὄνους θεοὺς ἐνόμιζες καὶ τοὺς ὀνάγρους τῶν θεῶν τοὺς ἀρίστους (folgt ein fingirtes Epigramm auf den ὄναγρος) κτλ. mit den Versen in Galens Protreptikos XIII 36 αὐτὰρ ἐν ἱστορίῃ πολυπείρῳ γράψεται ὄνος, ὅτι παγκράτιον ἐνίκησέ ποτ' ἄνδρας[4]). Man hat über den Verfasser des μῦθος bei Galen die verschiedensten Hypothesen aufgestellt; ich möchte ihn der kynischen Sillenlitteratur zuweisen.

In der zweiten Abhandlung giebt S. nützliche exegetische und kritische Bemerkungen zum Texte des Oenomaus und stellt in einem Anhange die wichtigsten Aussagen der Kyniker und späte-

---

[4]) Nachträglich sehe ich, dass diese Stellen auch Crusius Rh. M. XLIII, 464 XLIV, 311 vergleicht.

ren Stoiker gegen das Orakelwesen zusammen. Ich mache noch aufmerksam auf die wichtige Stelle Lucian Dial. deor. 16, 1, Laert. Diog. VI 24 und die Polemik bei Tatian Kap. 8, Clem. Homil. III 12 ff. 14 ψεύστης φωρᾶται 15 ἐγοητεύσατο 24 IX 16 Tert. Apol. 22.

Crusius Rh. M. XLIV 309—312 erklärt nach Analogie des mehrfach begegnenden Ausdrucks χρησμὸς αὐτόφωνος, bei dem der Gott die Antwort mit eigener Stimme giebt, den Titel Κυνὸς αὐτοφωνία einer Schrift des Oenomaos als „des Kyon leibhafte Stimme“. Er vermutet, dass Oenomaos den Herakles oder den vorbildlichen Hund die wahre Philosophie verkünden liess.

Ueber Oen. Lebenszeit handelt Buresch, Klaros 1889. S. 64 ff.

Lucian.

J. Bruns, Lucians philosophische Satiren Rh. M. XLIII S. 86—103. 162—196.

Der Verf. bestreitet mit Recht die von Bernays angenommene Folge der gegen die Philosophen und speciell gegen die Kyniker gerichteten Schriften Lucians, weist u. a. auf den engen, ursprünglich beabsichtigten Zusammenhang der Βίων πρᾶσις und des Ἁλιεύς, giebt eine feinsinnige Darlegung der innern Entwickelung Lucians und sucht die Chronologie seiner philosophischen Satiren zu bestimmen. Als erstes Produkt des principiellen Kampfes und eine Art Programmschrift erscheint der Bis accus., der freilich schon eine Reihe satirischer Schriften voraussetzt und in dem Luc. zuerst sich als Vertreter der echten Philosophie hinstellt. Eine sehr viel schärfere Tonart schlägt bereits das eben erwähnte Schriftenpaar an, das den Höhepunkt des Kampfes bezeichnet. Zu jener ersten Schriftenreihe vor dem Bis accus. rechnet der Verf. den Hermotimus, der nach Luc. selbst in dem Jahre, wo er die Rhetorik verliess, entstanden ist und auf den Vit. auctio und Piscator mehrfach Bezug nimmt, die Totengespräche, auf die Bis accus. 33, und den Icaromenipp, auf den ausser Bis accus. auch Piscator 22 weise. Die letzte der systematischen Streitschriften sind die Fugitivi.

Einen gewissen Wendepunkt bildet also der Bis accus., vor dem die Schriften anzusetzen sind, die einen uneingeschränkten

Angriff auf alle Philosophen enthalten, während Luc. später mit veränderter Position eine kleine Partei unter den Philosophen für sich hatte.

Derselbe, Lucian und Oenomaus, Rh. M. LXIV S. 375—396.

Der Verf. legt dar, dass die polemische Spitze der beiden Satiren Ζεὺς τραγῳδὸς und ἐλεγχόμενος gegen die stoischen Ansichten über die Götter, das Fatum, die Mantik gerichtet ist, dass der Ton der Polemik und die Hauptgedanken dieser Schriften sich auffällig mit Oenomaus berühren. Einer der Γοήτων φώρα verwandten kynischen Streitschrift verdankt Lucian jedenfalls die Anregung zu diesen Schriften.

Alexander von Aphrodisias.

J. Bruns, Studien zu Alexander von Aphrodisias, Rh. M. XLIV S. 613—630, XLV S. 138—145. 223—235.

Der Verf. bespricht exegetisch und textkritisch einzelne Stellen der Schrift De fato und der Quaest., welche die stoische Lehre vom Schicksal und den stoischen Begriff des Möglichen betreffen, das Quaest. II 3 behandelte Problem, ob die eigene Natur der Elemente sie in Bewegung setze oder ob erst eine besondere göttliche Kraft die Elemente bilde, die Bemerkungen über die Vorsehung Quaest. I 25.

Einzelne Stellen der Schrift Alexanders über die Mischung behandelt Apelt im Philologus 1886 S. 82—99.

Galen.

Petersen, In Galeni De placitis Hippocratis et Platonis libros quaestiones criticae. Gottingae 1888. 64 S.

Diese Dissertation ist auch für die Geschichte der Philosophie von Bedeutung, weil sie die als Quelle namentlich für die stoische Philosophie so wichtige Schrift Galens auf eine neue handschriftliche Grundlage stellt. Nach einer Uebersicht über die von Iwan Müller benutzten handschriftlichen Hilfsmittel zeigt der scharfsinnige Verf., dass die Florentiner und Pariser Excerpte, weil aus dem Marcianus geflossen, wertlos sind, dass ferner der jetzt in Berlin

(Nr. 270) befindliche Hamiltonianus (H) die Quelle sowohl des Marcianus als auch der Aldina ist, die nur noch für einige in H. fehlende Partieen in Betracht kommen können. Es folgt dann die Kollation von H. Auf Grund der Beobachtung von Diels, dass Galen den Hiat meidet, weist P. viele Konjekturen des letzten Herausgebers zurück, untersucht sorgfältig die Gesetze, nach denen der Hiat gemieden wird, und emendirt die gegen sie verstossenden Stellen, teilt endlich eine Reihe meist überzeugender Konjekturen mit.

Es wäre sehr zu wünschen, dass der Verf. uns mit einer neuen Ausgabe der Schrift beschenken wollte.

Plutarch.

Von der so sehr ersehnten neuen Ausgabe der plutarchischen Moralia liegen jetzt 3 Bände vor (ed. Bernardakis, Leipzig Teubner 1888. 1889. 1891). Leider erfüllt sie gerechte Ansprüche nicht. Den Her. einigermassen zu kontroliren wird erst möglich sein, wenn die verheissene grosse Ausgabe erschienen ist. Nur bei Abweichungen von den Hss. werden deren Lesarten erwähnt. Die von B. benutzten Hss. genügen nicht zur Recension des Textes und scheinen nicht recht ausgenutzt. In einigen Punkten, wo man den Verf. kontroliren kann, sind auch Bedenken gegen seine Sorgfalt und Zuverlässigkeit erhoben worden. Einen Fortschritt gegen Hercher bezeichnet die genauere Berücksichtigung des eigentümlichen Sprachgebrauchs Plutarchs. Von Wert sind die sprachlichen Beobachtungen in der Vorrede des 1. Bandes.

Schmertosch, De Plutarchi sententiarum quae ad divinationem spectant origine. Accedit epimetrum De Plutarchi qui fertur Περὶ εἱμαρμένης libello. Inauguraldiss. Leipzig 1889. 37 S.

In der Schrift De def. orac. Kap. 10 ff. entwickelt Plut. eine Dämonologie, nach der die Dämonen Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen sind. Sie verkünden durch die Orakel den Menschen den göttlichen Willen. Aus den guten Seelen der Menschen werden Heroen, aus diesen Dämonen. Diese wieder sind

teils gute Dämonen, die sich im Laufe der Zeit zur göttlichen Natur läutern können, teils böse, denen manche abstossende Mysterien, Menschenopfer etc. gelten, und auf die sich alles Unwürdige bezieht, was die Dichtung von den Göttern aussagt. Von den Gewährsmännern, die Plut. Kap. 17 und De Js. et Osir. 25 für die Dämonenlehre citirt, kann, wie der Verf. zeigt, nur Xenokrates in Betracht kommen, und auf ihn führt auch das Citat Kap. 12, zahlreiche Anknüpfungen an Plato, dessen Lehre aber hier namentlich unter pythagoreischem Einflusse fortgebildet erscheint, vor allem die Uebereinstimmung von Kap. 14. 15. 13 mit De Is. 26. 25, wo Xenokrates citirt wird. Auf diesen wird auch De facie etc. 28 zurückgeführt. Freilich ist die Hauptquelle versetzt mit plutarchischen Zusätzen, die zum Teil der Tendenz einer Ausgleichung mit der stoischen Dämonenlehre entsprungen sind. Zur Dämonenlehre der spätern Zeit ist Buresch, Klaros S. 58 ff. 54 zu vergleichen. Das 2. Kap. S. 17 ff. behandelt die Lehre von der Weissagung, wie sie Lamprias a. O. Kap. 39 ff. entwickelt. Die Grundanschauungen derselben sind stoisch, so ausser dem S. 19 ff. Angeführten auch die Begriffe ἐπιβάλλεται καὶ προτίθεται 432 B (s. Plut. De sollertia anim. Kap. 3, 10. 10, 1 Bonhöffer, Epiktet und die Stoa S. 258), ἡγούμενον 432 C. Die Verbindung stoischer Anschauungen mit aristotelischen und platonischen Lehren, sowie Berührungen mit Cic. De div. machen die Benutzung von Poseidonios wahrscheinlich. In der Schrift De Pythiae oraculis vertritt Plut. die vulgäre Vorstellung über das Orakelwesen und verteidigt sie gegen epikureische und kynische Angriffe. Aus ihr lernen wir den eigenen Standpunkt des Plut., in dem der Dämonenglauben fast ganz zurücktritt, am besten kennen (S. 24 ff.). Im Anhange sucht der Verf. nachzuweisen, dass in der pseudoplutarchischen Schrift über das Schicksal nicht eine zwischen Platonismus und der Stoa vermittelnde Quelle, wie Gercke Rh. M. XLI 266 ff. annahm (vgl. Archiv I 456), zu Grunde liegt, sondern dass Kap. 1—3. 9—11 eine auch in der gemeinsamen Quelle des Nemesius und Chalcidius benutzte, vielfach mit Ansichten des Xenocrates sich berührende platonische Schrift, Kap. 4. 5 eine stoische, Kap. 6—8 eine peripatetische ausgebeutet ist. Bedenklich erscheint es freilich, wenn Schmertosch die durch-

aus stoisch durchgeführte Lehre von der ἀποκατάστασις Kap. 3 und die stoischen Bestimmungen der πρόνοια, εἱμαρμένη, φύσις Kap. 9 schon der alten Akademie zuschreiben will. Aber auch wenn man die Annahme Gerckes für wahrscheinlicher hält, behalten die sorgfältigen Nachweisungen akademischer und aristotelischer Parallelen ihren Wert.

Elias Dassaritis, Die Psychologie und Pädagogik des Plutarch. Erlanger Inauguraldissertation. Gotha 1889. 80 S.

Nur kurz sei diese griechisch geschriebene Arbeit erwähnt, die nichts als eine fleissige Blumenlese aus Plutarchs Schriften ist. Um das Thema wirklich fruchtbar zu behandeln, fehlt es dem Verf. an der nötigen Kenntnis der Geschichte der Philosophie. Als grösste Sonderlichkeit unter manchen andern sei die Ansicht erwähnt, dass Plutarch mit dem Christentum wohl vertraut, ja dass das Christentum ohne Christus sein Glaube gewesen sei und dass er nur, um Traian nicht zu verletzen oder seine angesehene Stellung nicht einzubüssen, es nicht bekannt habe. Als Beweis werden vor allem die ohne weiteres vorausgesetzte Bekanntschaft Senecas mit dem Christentum und einige asketische Aeusserungen des Plutarch angeführt. Zahllose, meist ziemlich weit hergeholte Citate und Vergleiche mit neueren Philosophen mögen eher für den griechischen als für den deutschen Leser ein Interesse haben.

C. Giesen, De Plutarchi contra Stoicos disputationibus. Diss. inaug. Münster 1889. 112 S.

In einigen einleitenden Bemerkungen tritt G. für die Ansicht ein, dass die Schrift ὅτι παραδοξότερα τῶν ποιητῶν οἱ Στωικοὶ λέγουσιν die Ueberarbeitung einer echt plutarchischen sei, und behauptet mit überzeugenden Gründen die Echtheit des Werkes Περὶ κοινῶν ἐννοιῶν. Dann unterzieht er der Reihe nach die Aussagen des Plut., welche die stoische Logik, Physik, Ethik betreffen, einer genauen Erörterung, die auch zu einer kritischen Behandlung des Textes öfters Anlass giebt. — Zu S. 15 bemerke ich, dass auch Chrysipp die φαντασία als τύπωσις bezeichnete, nur die grob materialistische Auffassung dieses Wortes abwies, zu S. 30, dass Plut.

Comm. not. 50, 1, um der Stoa einen Widerspruch vorrücken zu können, mit Unrecht ὕλη und σῶμα gleichsetzt und aus der Bezeichnung der Eigenschaften als Körper ohne weiteres die Konsequenz ableitet, dass sie οὐσίαι sind. Die Gestirne bezeichnet auch Philo De opif. Kap. 50 als Bürger des Weltstaates (zu S. 45). Das Fragment des Chrysipp bei Plut. Rep. 17, 4 (S. 80) hat eine interessante Parallele bei Philo Q. o. pr. lib. § 1, nach dem wohl φάσμασιν (statt πλάσμασιν, Giesen wohl aus Versehen πλάσματι) ἐοικότα zu lesen ist. Die Stelle Comm. not. 11, 8 (S. 94) beweist, dass dem Gryllus, der zu vergleichen war, in der That eine alte Vorlage zu Grunde liegt (Usener, Epicurea LXXI; mit dem Gryllus ist zu vergleichen Philo De anim. 47 ff. Porphyrios De abst. S. 200 ed. II Nauck). Ueber das Verhältnis der Stoiker zum Staate (S. 101) vgl. meine Bemerkungen in der Berl. Phil. Wochenschrift 1887 S. 1501. Der Wert dieser Dissertation liegt darin, dass die genuinen Anschauungen der Stoa von den falschen und einseitigen Auffassungen des Plut. sowie von den Konsequenzen, die er aus den stoischen Aussagen zieht und, oft stillschweigend, seinen Gegnern unterschiebt, losgelöst werden und das Verfahren des Plut. einer scharfen Kritik unterzogen wird. Wohl boten die stoische Theodicee und die Annahme der Willensfreiheit neben dem Fatalismus, manche unvorsichtige und übertriebene Aeusserungen, die Chrysipp in der Hitze des Gefechtes entschlüpft waren, manche, oft unbewusste Akkommodationen an die hergebrachten mit dem strengen Schuldogma in Widerspruch stehenden Anschauungen dem Plut. berechtigte Angriffspunkte. Im ganzen ist seine Kritik ungerecht und oberflächlich. Er hat seine Gegner nicht nur oft missverstanden, oft ihre Worte aus dem Zusammenhange, in dem sie einen andern Sinn hatten, herausgerissen; er hat sich überhaupt nicht die Mühe genommen den innern Zusammenhang der stoischen Lehren, die grundlegenden Principien des stoischen Systems und seine eigentümliche Terminologie tiefer zu erfassen, weil auch für ihn dies alles von vornherein φάσμασιν ἐοικότα war.

v. Wilamowitz-Möllendorf, Zu Plutarchs Gastmahl der sieben Weisen. Hermes 1890. S. 196—227.

Der Verf. tritt für die Echtheit der Schrift ein, giebt eine feine Charakteristik der Litteraturgattung und Bemerkungen zu einzelnen Stellen.

D. Weiss, De nonnullis Plutarchi moralium locis ab Herwerdeno tractatis. Commentatio adecta gymn. Bipontini annalibus. 1888. 21 S.

Auf Grund genauester Kenntnis des Sprachgebrauches Plutarchs weist W. viele Konjekturen Herwerdens in den Lectiones Rheno-Traiectinae zurück. Zu den Plac. V 5 (S. 17) ist zu vergleichen Diels Doxographi 418, 15.

Larsen, Studia critica in Plutarchi Moralia. Hauniae 1889. 151 S.

Der Verf. spricht sich zuerst über den Wert der Hss. aus, will mit Recht die Erweiterungen in D im allgemeinen als Interpolationen ansehen und schüttet dann aus reichem Füllhorne Konjekturen aus, neben manchen bemerkenswerten viele willkürliche, selbst sprachlich unmögliche, die meist mit grosser Bestimmtheit für sicher ausgegeben werden. De puer. educ. 4 p. 3 B hat βίων ἀγωγὴ gar nicht die Bedeutung „educatio“ (S. 26) — denn παιδεῖαι geht voran, sondern „Lebensart“, und denselben Sinn hat ebenda βίων. Daher der Zusatz ἀγωγῶν überflüssig. De aud. poetis Kap. 1 p. 15 F wird durch die Konjectur μιγνυμένου νοῦ (S. 33) der Sinn der Stelle verdorben. Denn es handelt sich um die Beimischung der Philosophie zum Mythus; vorher φιλοσοφίαν καταμιγνύωμεν. Warum sollen 43 b einem Jüngling neben ἀλαζονεία und φλυαρία nicht auch ἔρωτες vorgeworfen werden? L. schreibt ἐρωτῶν τις, um dies als Randglosse zu tilgen; vgl. Minucius I 4 in amoribus, das ich für echt halte. S. 60 F macht die L. (S. 67) unverständliche Interpunktion Herchers jede Aenderung unnötig. Die Konstruktion von περιπλέκεσθαι mit dem acc. ist unmöglich (gegen S. 68). De prof. in virt. Kap. 36 p. 74 A lese ich τοιοῦτον γὰρ ἡ θεραπευτικὴ παρρησία ζητεῖ τρόπον, ἡ δὲ προσκοπτικὴ (πρακτικὴ die Hss., ταρακτικὴ L. S. 78 vgl. Sen. Dial. III 15, 1). S. 77 a hätte L. (S. 82) an den Worten τοῦ πνεύματος πληγὰς καὶ τρόμους

λαμβάνοντος nicht Anstoss genommen, wenn er die stoische Pneumalehre berücksichtigt hätte. De inimicor. util. 91 C ist zu lesen εἶτα χρῶνται πρὸς τοὺς φίλους αὐτοῖς (nämlich List und Nachstellung st. αὐτοὶ) ὑπὸ συνηθείας, wenn sie sich nämlich gewöhnt haben diese Mittel gegen Feinde zu brauchen. Zu S. 93 E (S. 102) vgl. Harris, Fragments of Philo S. 12. S. 143 A mag ein anderer die Konjektur ἵνα μηδενὸς μεταλαμβάνωσιν μετ' ἀλλήλων (oder τῶν ἀλλήλων S. 138) verstehen!

Amoneit, De Plutarchi studiis Homericis Inauguraldiss. Königsberg 1887. 49 S.

Von Interesse für uns sind die fleissigen Sammlungen über die theosophische und moralisirende Auslegung (S. 14—29). Recht fruchtbar könnten dieselben freilich erst gemacht werden durch Vergleich mit der stoischen (auch neuplatonischen) Litteratur, der erweisen würde, inwieweit Plut. nur methodisch von der Stoa abhängig ist und wo er ihr auch stofflich folgt. Diels' Doxographi kennt der Verf. zu seinem Schaden nicht.

VI.

Bericht über die neuere Philosophie bis auf Kant für die Jahre 1888 und 1889.

Von

Benno Erdmann in Halle a. S.

Fünfter Teil

von

Hans Vaihinger in Halle a. S.

Aus den Jahren 1888 und 1889 liegen, ausser den 10 schon im vorigen Hefte besprochenen Schriften über Kant, noch einige zwanzig Kantiana vor, über welche im Folgenden berichtet werden soll. Es muss jedoch vorausgeschickt werden, dass dieselben einen vorwiegend systematischen, sei es apologetischen oder polemischen Charakter tragen, so dass der rein historische Ertrag derselben nur verhältnissmässig gering ist. Das Referat über dieselben muss sich desshalb auf das Notwendigste beschränken. Wir beginnen dasselbe am besten mit einer Schrift, welche aus früherer Zeit stammt und sich auf das ganze Kantische System bezieht, und zugleich über dasselbe zu Fichte und Schelling hinausgreift:

1. K. Chr. Fr. Krause. Zur Geschichte der neueren philosophischen Systeme. A. d. handschr. Nachl. d. Verf.'s her. v. Dr. P. Hohlfeld u. Dr. A. Wünsche. Leipzig. O. Schulze. 1889. VIII u. 313 S.

Ein prägnanterer Titel, etwa: Kant und seine unmittelbaren Nachfolger hätte den Inhalt dieses, Eucken gewidmeten, Bandes besser gekennzeichnet, als die von den Herausgebern gewählte etwas

farblose Bezeichnung. Denn das Werk enthält nichts anderes, als eine eingehende Kritik Kants, nebst kritischen Anhängen über Fichte's und Schelling's Weiterbildung der K.'schen Prinzipien. Man braucht durchaus kein Freund der bekannten Sonderbarkeiten Krause's zu sein, um gerne zuzugestehen, dass diese Kritik der K.'schen Philosophie viel formell Scharfsinniges und auch inhaltlich Treffendes enthält, und in mancher Hinsicht an die allerdings viel glänzender geschriebene Schopenhauer'sche erinnert. Insbesondere da, wo sich Kr. auf rein immanente Kritik beschränkt, trifft er häufig den Nagel auf den Kopf. Kr. dringt in das logische Gefüge des K.'schen Gedankenbaues ein, und deckt dessen unbewiesene Voraussetzungen erbarmungslos auf, so S. 26 den Begriff der Erfahrung, S. 27 den Begriff der Erscheinung resp. S. 16, 37 des Dinges an sich, und im Zusammenhang damit S. 29 die „voreilige" Annahme des transc. Idealismus (vgl. S. 31, 35, 44, 105, 108, 128). Auch der Doppelsinn mancher Begriffe bei K. wird berücksichtigt, so S. 34 „Natur", S. 134 „Vernunft". Auch die Ethik, Aesthetik, Teleologie und Rechtslehre K.'s werden S. 49—82 kritisch besprochen. Auf S. 82—209 erhalten wir eine fortlaufende, die einzelnen Sätze der Kr. d. r. V. begleitende Kette von kritischen Bemerkungen über K.'s Hauptwerk, welche ein eingehendes Studium desselben beweisen. Man erkennt, dass Krause's „Erneute Vernunftkritik" (1828—29) auf gründlicher Prüfung seiner Vorlage beruht. Die angehängte Kritik Fichte's (S. 210—295) und Schelling's (S. 296—313), welche rein als Kritik betrachtet, wieder viel Treffendes enthält, zeigt aber auch andererseits Kr. als echten Parteigänger derselben, denn er stimmt mit denselben in dem Hauptpunkte überein, dass K. nur auf dem „Reflexionsstandpunkt" stehen geblieben und nicht zur „Schauung" der „Idee der höchsten Einheit" durchgedrungen sei u. s. w. u. s. w.

Auf K.'s theoretische Philosophie beziehen sich folgende Schriften, in denen einzelne mehr oder minder wichtige Lehrstücke derselben behandelt werden:

2. G. Dieckert. Ueber das Verhältniss des Berkeley'schen Idealismus zur Kantischen Vernunftkritik. Progr. Conitz 1888. 46 S.

3. O. Grundke. Kant's Entwickelung vom Realismus aus nach dem subjectiven Idealismus hin (hauptsächlich nach der 1. Aufl. d. Kr. d. r. V.) Diss. Breslau, Köbner 1889. 59 S.
4. O. Riedel. Die Bedeutung des Dinges an sich in der Kantischen Ethik. Progr. Stolp 1888. 39 S.
5. A. Böhringer. Kant's erkenntniss-theoretischer Idealismus. Progr. Freiburg i. B. 1888. 86 S.
6. R. Manno. Wesen und Bedeutung der Synthesis in Kant's Philosophie. (V. d. philos. Fak. zu Bonn gekr. Preisschrift.) Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 94. Bd. S. 29—88 u. 182—210.
7. R. Seydel. Kant's synthetische Urteile a priori, insbesondere in der Mathematik. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 94. Bd. S. 1—29. Wieder abgedr. in: R. Seydel, Der Schlüssel zum objectiven Erkennen. Gegen Kant und F. A. Lange. Halle. Pfeffer 1889. 116 S.
8. W. Reichardt. Kant's Lehre von den synthetischen Urtheilen a priori in ihrer Bedeutung für die Mathematik. Philos. Studien, her. v. W. Wundt, IV, 1888, S. 595—639.
9. Fr. Erhardt. Kritik der Kantischen Antinomienlehre. (Diss. Jena.) Leipzig. Fues 1888. 83 S.
10. F. Thedinga. Der Begriff der Idee bei Kant. Progr. Hagen 1888. 11 S.
11. W. Jansen. Die Theorie der Möglichkeit in Kant's Kritik der reinen Vernunft. Diss. Strassburg. 29 S.
12. J. Witte. Die simultane Apprehension bei Kant. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 94. Band. H. 2.

Die Nummern 2—5 sind verwandt durch das gemeinsame Thema. Nr. 2 ist an sich die am wenigsten bedeutende derselben, verräth aber wenigstens in der vergleichenden Darstellung Kant's und Berkeley's (31—38), sowie in der Kritik beider Systeme (39 bis 46) gesundes Urteil, indem sie sich im Wesentlichen an Ueberweg anschliesst. Nr. 3 kann als Ausführung des bekannten Jacobi'schen Dilemma's bezeichnet werden: K. sei, wie aus Aesthetik, Analytik, Dialektik gesondert nachgewiesen wird, „nicht nur seiner persönlichen Ueberzeugung nach, sondern auch in seinem philo-

sophischen Systeme ausgegangen von der Welt der unabhängig von dem Ich existirenden Dinge" (13), aber er „war nicht im Stande, die Dinge an sich in ihrer von uns unabhängigen Existenz durch sein System fest genug zu begründen" (52, 58) und so sei er durch die Konsequenz seines Systems von seinem ursprünglichen und eigentlichen zweifellosen Realismus zum sceptischen Realismus, resp. zum sceptischen Idealismus getrieben worden; diesen Widerspruch habe dann Fichte durch den subjectiven Idealismus lösen wollen u. s. w. u. s. w. Als eine Ergänzung dazu kann die Abhandlung von Riedel (Nr. 4) bezeichnet werden, welcher schon durch seine Abhandlung: „Die monadologischen Bestimmungen in K.'s Lehre vom D. a. s. 1884" sich vorteilhaft in die Literatur eingeführt hat. Die These seiner neuen Abhandlung ist: „Das D. a. s., welches bereits bei der Trennung von Sinnlichkeit und Verstand unverdächtig mitauftritt und sich als steter Begleiter auf dem langen Pfade der transc. Untersuchung aufdrängt, tritt endlich in der praktischen Philosophie mit erneuter Kraft in den Vordergrund und verlangt die Anweisung seines Platzes in dem kritischen System unter dem Begriff eines Reiches der Zwecke" (36). Dass Kant damit gegen seine eigene Kategorienlehre verstösst (7, 18), hält der Verf. mit Jacobi (3) für ausgemacht, und wendet sich daher auch mit Recht gegen Cohen's Elimination des D. a. s., wogegen er treffend bemerkt: „Durch die Hinwegräumung eines stoffgebenden Prinzips wird das K.'sche System mindestens ebenso schwer bedroht, als durch die Annahme eines D. a. s. selbst" (39). Diese beiden fleissig und sorgfältig gearbeiteten Schriften von Grundke und Riedel bieten zwar kein neues Material und auch keine prinzipiell neue Wendung, aber solche Arbeiten sind doch nicht überflüssig, solange jener seit 100 Jahren immer wieder festgestellte fundamentale Widerspruch immer wieder seine Leugner findet. Zu diesen gehört Böhringer (Nr. 5), welcher, wenn auch mit anerkennenswerter Selbstständigkeit, ganz im Cohen'schen Fahrwasser segelt. In demjenigen Teil seiner Abhandlung, in welchem er die K.'sche Lehre „vom Kriterium der Wirklichkeit" (60—73) und vom D. a. s. (74—86) behandelt, polemisirt der Verf. besonders gegen Zimmermann, E. v. Hartmann, Riehl, B. Erdmann, sowie

speciell gegen den Ref. Er giebt zwar den Jacobi'schen Einwand an sich zu, aber nur um zu behaupten, dass K. diese Inkonsequenz ganz ohne Not begangen habe; denn er habe „weder ein Recht noch eine Pflicht gehabt", sich überhaupt auf die metaphysische Frage nach der Ursache der Empfindungen von seinem rein erkenntnistheoretischen Standpunkte aus einzulassen — die Empfindung sei eben einmal gegeben, und damit Punctum! Allein jene Trennung von Erkenntnistheorie und Metaphysik ist in dem Sinne, welchen B. damit verbindet, historisch ganz unkantisch: Kant hat eben über die erkenntnistheoretischen Probleme metaphysische Hypothesen aufgestellt, und die wichtigste derselben ist eben die Voraussetzung afficirender D. a. s. Auf dem Wege, den B. einschlägt, kommt man schliesslich zu der ungeheuerlichen Behauptung, der Satz: „dass es zwar D. a. s. gäbe, wir aber niemals hoffen dürften, zu ihrer Erkenntnis vorzudringen" — diese Hauptthese K.'s sei garnicht kantisch (68, 84 u. ö.)! Solcher Geistesverfassung gegenüber hilft es weder, sich auf Buchstaben und Geist der K.'schen Philosophie zu berufen — denn jener wird vergewaltigt, dieser verschoben — noch hat es solcher „Methode" gegenüber vollends Wert, auf den Weg entwicklungsgeschichtlicher Forschung zu verweisen, denn genetische Betrachtung wird von jener Seite verschmäht. Kant's Entwicklungsgeschichte lehrt, worauf spec. B. Erdmann aufmerksam gemacht hat, unzweideutig, dass seine D. a. s. nur verschämte Monaden sind. Was hilft's? „Die Vernunftkritik würde dadurch unverständlich, ja sinnlos" (83). Kant's Entwicklungsgeschichte lehrt, worauf ich hingewiesen habe, dass er die Unklarheit bezüglich der Realität der Aussenwelt mit den späteren Leibnizianern teilt, indem auch diesen die räumliche Aussenwelt bald mit der Vorstellung zusammenfällt, bald von ihr unabhängig ist. Was hilft's? „Eines solchen Widerspruches würde sich der grosse Denker wohl selbst bewusst geworden sein" (71). Auf solche Weise wird in der Kantliteratur heute noch immer alle objectiv-historische Forschung wieder verdorben.

Auch dem Verfasser der im übrigen ganz anders gearteten Abhandlung Nr. 6 (Manno) ist der Vorwurf zu machen, dass er seinen zum Teil scharfsinnigen, wenn auch sehr schwerflüssig dar-

gestellten Untersuchungen dadurch die Spitze abgebrochen hat, dass er „auf eine historisch-genetische Behandlungsweise völlig Verzicht leistet“ (29 u. 52). Das Problem der Synthesis bei K. ist nur zu verstehen, wenn man es erstens im Zusammenhang mit dem Leibniz-Wolfischen Dogmatismus einerseits, dem Locke-Hume'schen Empirismus andrerseits behandelt, und wenn man zweitens seine Entwickelung im Geiste K.'s selbst verfolgt. Indem Manno auf beides „verzichtete“, versperrte er sich selbst den Weg zu einer fruchtbaren Behandlung dieses vielseitigen Hauptproblems, wofür seine, auf Scheidung des Psychologisch-Nachweisbaren und des Speculativ-Hypothetischen in K.'s Synthesislehre ausgehenden, kritischen Untersuchungen kaum eine Entschädigung zu bieten vermögen. Rein kritisch ist auch die Abhandlung Seydels (Nr. 7), welcher als den Hauptfehler der K.'schen Lehre von den synthetischen Urteilen die mangelnde Unterscheidung des Psychisch-Mitgedachten und des Logisch-Mitgesetzten, des Funktionellen und des Inhaltlichen betrachtet; in dieser Unterscheidung eben liege der „Schlüssel zum objectiven Erkennen“. Dasselbe Thema, aber in einem mehr kantfreundlichem Sinne, behandelt auch Reichardt (8): er vertheidigt die Kantische These von der synthetischen Natur der mathematischen Urtheile und von dem Unterschied analytischer und synthetischer Urtheile überhaupt gegenüber den Angriffen von Schleiermacher, Trendelenburg, Sigwart, Grassmann; auch den Angriff von Mill gegen die Apriorität der Mathematik hält er für zuweitgehend, und spricht sich mit Sigwart und besonders im Anschluss an Wundt für einen „ermässigten“ Apriorismus betreffs der mathematischen Urtheile aus; in zwei vorhergehenden Kapiteln wird Kant's Lehre zuerst rein für sich dargestellt, dann in ihrem Gegensatz zur Leibniz-Wolfischen Lehre einerseits, zum Hume'schen Standpunkt andrerseits, sowie in ihrem historischen Werden bei Kant selbst entwickelt — dies alles recht übersichtlich und auch auf Grund eigner Studien, aber alles etwas summarisch. Rein kritisch ist wieder Nr. 9: Erhardt verwirft das künstliche Gebäude der Thesen und Antithesen, hält aber nach Ausschaltung der Antinomien seinerseits an dem transc. Idealismus fest. Rein kritisch ist endlich auch die Abhandlung Nr. 10,

in welcher die Ideenlehre K.'s mit Dühring als wertlose „Mystik" behandelt wird.

Jener gegen Nr. 5 u. 6 erhobene Vorwurf mangelnder historischer Fundamentirung ist auch gegen Nr. 11 geltend zu machen. Es ist an sich ein sehr verdienstliches Unternehmen, die „Quintessenz der Erkenntnistheorie K.'s um den Möglichkeitsbegriff zu gruppiren". Aber wenn diese (nebenbei bemerkt seinerzeit noch von Laas als Staatsexamensthema gestellte) Aufgabe gelingen sollte, musste auf die Rolle eingegangen werden, welche Möglichkeit und Beweis aus der Möglichkeit bei Leibniz und Wolf spielen. Hierüber finden sich in Riehl's „Philosophischem Kriticismus" I, 17 f., 167 ff. einige sehr fruchtbare Winke. Die Hauptarbeit ist also gerade noch zu thun.

Nr. 12 betrifft eine Controverse, welche seit einigen Jahren zwischen Stöhr, Witte und Mainzer schwebt. Stöhr hatte (wie schon Laas 1884) den bekannten, von Kant seinen Analogien d. Erf. zu Grunde gelegten Satz bestritten: „Alles Mannigfaltige wird successiv apprehendirt"; es gebe, wie die neuere physiologische Psychologie beweise, in der That auch eine simultane Apprehension des Mannigfaltigen. Witte wies in seiner bekannten Art Stöhr als „Unkundigen" von oben herab zurecht: K. lehre allerdings auch, und zwar schon in der Aesthetik eine simultane Apprehension; diese sinnliche, receptive Apprehension, welche eben auch simultan sein könne, sei von der aktiven, spontanen, welche nur successiv sein könne, zu unterscheiden. Hiezu ergriff nun der Kantianer Mainzer gegen den Kantianer Witte für den Antikantianer Stöhr das Wort: im urkundlichen Texte Kant's sei nirgends von einer solchen simultanen Apprehension die Rede, vielmehr schlössen die systematischen Prinzipien K.'s eine solche gänzlich aus. In der in Rede stehenden Abhandlung sucht Witte gegen Mainzer seine Meinung aufrecht zu erhalten. Die von ihm dafür angeführten Stellen beweisen aber seine These keineswegs. Seine These selbst ist jedoch, allerdings in einem anderen Sinne, richtig: Kant hat, worauf übrigens schon Spir und Adickes hingewiesen haben, an manchen Stellen der Kr. d. r. V. (z. B. A 428 = B 456) eine simultane Apprehension angenommen. Durch dieses Zugeständniss

an das thatsächliche Verhalten hat sich K. aber mit jenem seinem so schroff proklamirten „Dogma von der absoluten Successivität des Empfindens“ (Stöhr) in hellsten Widerspruch gesetzt. Die historische Voraussetzung jenes K.'schen Dogmas hat leider keiner der 3 Kombattanten untersucht, und doch liegt in ihr der Schlüssel zu den Widersprüchen des K.'schen Apprehensionsbegriffes. Diese Widersprüche hängen zusammen mit den widerspruchsvollen Aeusserungen K.'s über das Zugleichsein als einen Modus der Zeit. Es kann hier an dieser Stelle zur Lösung dieser Widersprüche nur soviel angedeutet werden, dass für Kant die Zeit qua subjective Function von uns nur Succession, aber keine Simultaneität hat, dass derselben aber qua objectiver Form der Erscheinungen auch das Zugleichsein als Modus angehört.

Diesen auf die theoretische Philosophie bezüglichen Arbeiten seien 3 Abhandlungen angereiht, deren eine Kant als Psychologen, deren zweite ihn als Mathematiker schildert, während die dritte seine Stellung zur Descendenztheorie behandelt:

13. N. Bobtschew. Die Gefühlslehre in ihren hauptsächlichsten Gestaltungen von Kant bis auf unsere Zeit historisch-kritisch beleuchtet. Diss. Leipzig 1888. 90 S.
14. E. Fink. Kant als Mathematiker. Diss. Erlangen 1889. 51 S.
15. J. Brock. Die Stellung Kants zur Descendenztheorie. Biolog. Centr.-Blatt 1889, VIII, N. 21, S. 641—648.

Wie schon aus dem Titel hervorgeht, kann die Kantische Gefühlslehre in der allgemeinen (an Wundt sich anschliessenden) Darstellung von Bobtschew nur kurz behandelt sein. Der Wert der Arbeit besteht daher auch nicht in diesem Abschnitt, sondern in der Uebersicht über die Weiterentwicklung der K.'schen Gefühlslehre bei Jacob, Weber, Abicht, über die Reaktion gegen K.'s Sonderstellung des Gefühls bei Maas, Weiss, Krug, über die Erweiterung der Gefühlslehre vom Standpunkt K.'s bei Biunde, Hamilton, Lotze, Bain u. s. w. — Die Abhandlung von Fink hat ein interessantes Thema mit unzulänglichen Mitteln angegriffen. Der Verf. behandelt den beliebten Unterschied K.'s zwischen der discursiven Methode der Philosophie und der intuitiven Methode der Mathematik, unter-

sucht die Gründe der Evidenz der letzteren im Sinne K.'s, und zeigt, wie K. die schwierigeren mathematischen Begriffe (Unendlich-grosses, Unendlich-kleines, Positives und Negatives, Begriff der Zahl u. s. w.) von seinem Standpunkt aus behandelt habe, um mit einer Uebersicht über K.'s eigentliche Kenntnisse in der Mathematik zu schliessen. Der Verf. hätte seine Arbeit, welche im übrigen flott geschrieben ist und manches brauchbare Material enthält, durch eine historisch weitergreifende Methode viel fruchtbarer gestalten können. Mit der Untersuchung über K.'s mathematische Kenntnisse hätte er beginnen müssen; da wären K.'s mathematische Studien bei Knutzen in Betracht zu ziehen gewesen (vgl. B. Erdmann: Martin Knutzen S. 54, 128, 130, 139); über K.'s eigene Vorlesungen über Mathematik und Verwandtes (bis 1763) nach Wolf's Lehrbüchern wären Nachforschungen anzustellen gewesen. Zu K.'s Kenntnissen der Mathematik (deren Professur ihm ja einmal angetragen wurde) würden auch die von R. Reicke herausgegebenen „Losen Blätter“ Beiträge liefern müssen, besonders auch die von Rehberg hervorgerufene Abhandlung über $\sqrt{-1}$. Das Verhältnis zu Leibnizens Infinitesimalmethode, zu Newton's Fluxionslehre hätten genauer untersucht werden sollen, wozu selbst Cohen's Schrift über die Infinitesimalmethode einige Winke geben konnte. Der Streit mit Eberhard, so besonders auch die Stelle über Borelli's Ausgabe der Conica des Apollonius ist nicht genügend ausgenützt; auch die neuerdings aufgefundene Abhandlung K.'s gegen Kästner müsste berücksichtigt werden. Auch die Beziehungen K.'s zu Schulz, Beck und anderen Mathematikern böten noch manches Material für eine reichere Lösung der Frage. — Die Abhandlung von Brock ist gegen Häckel gerichtet, welcher in seiner „Natürlichen Schöpfungsgeschichte“ (5. A. 89 ff.) behauptet hatte, Kant sei in dem bekannten vielcitirten § 80 der Kritik der Urtheilskraft nicht über ein unklares Schwanken zwischen mechanischer und teleologischer Auffassung der zweckmässig eingerichteten organischen Natur hinausgekommen. Wenn Brock den Versuch macht, diesen Vorwurf von Kant abzuwälzen durch eine andere Interpretation jener Stelle, so ist ihm dies u. E. nicht gelungen; jenes Schwanken Kants entspricht übrigens auch seinem sonstigen durchgängigen widerspruchsvollen Verhalten gegen-

über den letzten Prinzipienfragen der Erkenntnistheorie, Ethik u. s. w. Brock meint, Kant sei bei seiner „berechtigten Zurückhaltung“ nicht als einer der „Begründer der Descendenztheorie“ anzusehen, aber er habe „die Bedingungen, welche eine solche zu erfüllen hätte, mit bewunderungswürdiger Schärfe und Klarheit für alle Zeiten endgültig festgestellt“; auch dies ist viel zu viel gesagt; in einem anderen Aufsatze: „Einige ältere Autoren über die Vererbung erworbener Eigenschaften“ (a. a. O. 491—499) zeigt ja der Verf. selbst, wie a priorisch und anti-inductiv Kant über dieses wichtige Problem aburtheilte, und wie sehr ihm der aristotelische teleologische Speciesbegriff noch fest im Kopfe sass.

Auf K.'s Ethik beziehen sich folgende 4 Arbeiten:

16. K. Vorländer. Die Kantische Begründung des Moralprinzips. Progr. Solingen 1889. 12 S.
17. W. Koppelmann. Kant's Lehre vom kategorischen Imperativ dargestellt und beurteilt. Leipzig, Fock 1888. 36 S.
18. W. Wohlrabe. Kant's Lehre vom Gewissen historisch-kritisch dargestellt. Neue Ausgabe. Halle, Tausch u. Grosse 1888. 39 S.
19. R. Beyrich. Vergleichende Darstellung und Beurteilung der sittlichen Prinzipien bei Plato und Kant. Diss. Leipzig 1889. 53 S.

Nr. 16 bietet, unter durchgängiger Anlehnung an Cohen's Methode und Styl, eine warm geschriebene Wiedergabe der ethischen Prinzipien Kant's. Ebenso warm geschrieben, aber selbstständiger und instructiver ist Nr. 17, dessen theologische Färbung keineswegs unkantisch ist. In Nr. 18 begrüssen wir einen alten guten Bekannten aus dem Jahre 1880 in neuem Gewande (vgl. meine Recension im Lit. Centr.-Bl. 1881 Nr. 18). Die Abhandlung Nr. 19 behandelt den platonischen Charakter der Kantischen Ethik nicht übel; dasselbe Thema hat aber schon Laas viel energischer in Angriff genommen.

Hier schliessen wir am besten zwei Abhandlungen an, welche sich auf K.'s Religionsphilosophie beziehen.

20. F. Matthies. Wie verhält sich Kant's „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" zu der lutherischen Kirchenlehre? Progr. Neustadt a. d. Orla 1888. 24 S.

Diese Abhandlung bietet nichts als eine konfessionell beengte Nebeneinanderstellung. Viel wertvoller wäre es, den alten pietistischen, preussischen Katechismus von 1732 auszugraben, auf den sich (nach Borowski 171, vgl. B. Erdmann, M. Knutzen 142) Kant bei Abfassung seiner R. i. d. Gr. d. bl. V. bezogen haben soll.

21. G. Frank. Kant und die Dogmatik. Hilgenfeld's Zeitschrift für wissensch. Theologie XXXII, 1889, S. 257—280.

In dieser Wiener Dekanatsrede wird nicht Kant's eigenes Verhältnis zur Dogmatik dargestellt, sondern die Einwirkung seiner Philosophie auf die Dogmatiker dieses Jahrhunderts, speziell der Einfluss der Kantischen These vom Dualismus zwischen Wissen und Glauben. Diese „prästabilirte Disharmonie" beider wird in lebendiger Schilderung verfolgt bei Fries und De Wette, bei F. A. Lange und Lipsius, bei Lotze und Ritschl, bei denen jener Dualismus wiederkehrt als Gegensatz von Wissen und von Ahnen, vom Standpunkt der Wissenschaft und vom Standpunkt des Ideales, von Erkenntnisurteilen und von Werturteilen. Als Vater dieses modernen „Agnoetentums" wird eben Kant dargestellt. (Die 4 Artikel von Katzer über „Kant's Lehre von der Kirche in den „Jahrbüchern f. protest. Theologie" 1889 werden in dem nächsten, die Litteratur der Jahre 1890 und 1891 umfassenden Bericht besprochen werden, da sich dieselben noch in den folgenden Jahrgang hinein erstrecken.)

Auf Kant's Aesthetik beziehen sich folgende 4 Schriften:

22. H. Cohen. Kant's Begründung der Aesthetik. Berlin. Dümmler 1889. 433 S.

23. Fr. Blencke. Die Trennung des Schönen vom Angenehmen in Kant's Kritik der ästhetischen Urteilskraft. Zugleich eine Verteidigung Kant's gegen den Vorwurf, dass er lediglich Form-Aesthetiker im heutigen Sinne sei. (Diss. Strassburg.) Leipzig. Fock 1889. 57 S.

24. W. Nicolai. Ist der Begriff des Schönen bei Kant consequent entwickelt? Diss. Kiel 1889. 100 S.

25. A. Seidl. Zur Geschichte des Erhabenheitsbegriffes seit Kant. Leipzig 1889. 167 S.

Das Werk von Cohen ist unstreitig eine der bedeutsamsten Erscheinungen dieser Jahre. Nachdem in der historischen Einleitung Platon, Aristoteles, Plotin, die Schweizer, Leibniz, Baumgarten behandelt sind, wird bei Winkelmann der Ansatz der „kritischen Aesthetik“ gefunden, weil er „den methodischen Begriff des Ideals“ einführt (78, 92, 369). Durch Mendelsohn, Lessing, Herder wird jener Ansatz bis zu Kant fortgeführt, welcher „den methodischen Wert des Idealisirens“ (369) als das Fundament des ästhetischen Schaffens erkennt. Denn auch beim Schönen, wie beim Wahren und beim Guten handelt es sich für Kant um die „Bethätigung der Seele“ (92), um eine gewisse „Erzeugungsweise des Bewusstseins, welche einen eigenthümlichen Inhalt hervorbringt“ (94, 95, 101). Jene „Erzeugungsweise“ ergiebt die „Gesetzlichkeit des ästhetischen Bewusstseins“ (144—221); sie besteht im Aesthetischen, wie im Theoretischen und Praktischen in der Formgebung: „Die Form bedeutet in der kritischen Aesthetik, wie in der transcendentalen Methode überhaupt das Gesetz der Erzeugung des Inhalts“ (361). Wie das theoretische Bewusstsein die reinen Gestaltformen in der Anschauung a priori erzeugt, das praktische die reinen Willensformen, so erzeugt das ästhetische die reinen Schönheitsformen, d. h. eben das Ideal (362, 374). Der „Idealismus der Form“, der sich für die Form des Naturobjects und für die Form des sittlichen Gegenstandes bewährt hat, ist also auch das Prinzip der kritischen Aesthetik (391). So feiert angeblich „die transcendentale Methodik“ auch auf diesem Gebiet ihre Triumphe (104 ff., 149, 182, 214, 344). Aber vergebens sucht man Aufklärung über die wesentlichsten historischen Probleme der K.'schen Aesthetik: so wird die von B. Erdmann aufgeworfene Frage, wie Kant den Begriff der Zweckmässigkeit in seine Aesthetik habe einführen können. 159 einfach auf die Seite geschoben: die Form ist eben gut aristotelisch zugleich der Zweck (183, 193 ff., 395 ff.). Diese ideale und zugleich zweckmässige Form ist sowohl Gesetz als In-

halt jener „Erzeugungsweise“. Dieser ästhetische Inhalt hat zur Voraussetzung das Object der Natur (102—126) einerseits, das Subject der Sittlichkeit (127—143) andererseits, und besteht eben in der aus dem Grunde geschöpften und darum schöpferischen Verbindung Beider zu einem dritten Neuen (99 f.), in der Aufgabe, im Schönen den Naturgegenstand als sittlich frei erscheinen zu lassen. Daraus ergiebt sich „der Inhalt des ästhetischen Bewusstseins“ (222—303). Dabei wird als „Dispositionsfehler“ Kant’s gerügt, dass er die Beziehung des Schönen auf das Sittliche nicht in derselben Weise berücksichtigt habe, wie die auf das Natürliche (232 ff.). Ein weiteres Kapitel schildert nach Kant „die Künste als Erzeugungsweisen des ästhetischen Inhalts“ (303—334); die Künste bilden dasjenige objectiv gegebene „Kulturgebiet“, dessen „Möglichkeit“ die Transcendental-Philosophie, wenn sie vollständig sein will, ebenso gut zu erklären hat, wie die Culturfacta der Wissenschaft und der Sittlichkeit (144, 190, 207). Nachdem in dieser Weise die kritische Aesthetik Kant’s auf ihre letzten treibenden Prinzipien reducirt worden ist, folgt als letzter und wohl bedeutendster Abschnitt: „Die kritische Aesthetik, ihre Freunde und Gegner“ (335—433). Geistvoll behandelt in ihrem Verhältniss zu K.’s Begriff der Form erscheinen da Fichte, Schelling, Hegel, Vischer, Weisse, Schleiermacher, Solger, v. Rumohr, W. v. Humboldt, Herbart, Schopenhauer, Fries, Goethe und insbesondere Schiller, sowie Semper. Aus diesem Abschnitt, wie aus dem ganzen eigenartigen Werke wird die Geschichte der Aesthetik reiche Anregung schöpfen können.

Eine ähnliche Tendenz wie Cohen im Grossen, befolgt Blencke (Nr. 23) im Kleinen. In sorgfältiger, ansprechender Weise führt er aus, K. habe das Angenehme und Schöne nicht so schroff geschieden, als man ihm gemeinhin vorwerfe, auch sei er nicht der exclusive Form-Aesthetiker, wie ihn Herder, Schasler, Fechner einseitig auffassen. Kant selbst sei aber an beiden Missverständnissen schuldig durch die künstliche formale Symmetrie, welche er in Analogie mit der Kr. d. r. V. in seine Kr. d. Urth. hineingelegt habe. Eine schärfere Tonart schlägt K. gegenüber Nicolai’s gediegene, ja in mancher Hinsicht vortreffliche Abhandlung an (Nr. 24). Nicolai (ein Schüler Glogau’s) beantwortet die von ihm

aufgeworfene Frage mit einem entschiedenen Nein: K. konnte den Begriff des Schönen nicht consequent entwickeln, aus zwei Hauptgründen: einmal, weil er in der Kr. d. Urth. eine Disposition befolgte, welche ursprünglich nur der Kr. d. r. V. auf den Leib zugeschnitten war, und für jenes Werk daher ganz und gar nicht passen wollte (22 ff.); sodann weil das Schwanken zwischen bedingungslosem und bedingtem Idealismus, das die Kr. d. r. V. inconsequent macht, auch in der Kr. d. U. verhängnissvoll nachwirkt: daher ist Kant zu einer völlig einheitlichen Ueberzeugung über die subjective oder objective Natur des Schönen nicht gekommen (30 ff., 92 ff.). Seidl (Nr. 25) verfolgt die Wirkungen, Bekämpfungen und Weiterbildungen des K.'schen Erhabenheitsbegriffes (speciell bezüglich der fraglichen Stellung des Erhabenen zum Schönen) bis auf die Gegenwart, bei Herder, Schiller, Schopenhauer, Jean Paul; bei Schelling, Schleiermacher, Krause, Solger; bei Hegel, Trahndorff, Weisse, Ruge, Vischer, Bohtz, Kahlert, K. Fischer, Rosenkranz, Zeising, Carrière, Eckardt, Köstlin; bei Lotze; bei Herbart, Trendelenburg, Lazarus, Zimmermann; bei Horwicz, Fechner, Wundt; endlich bei Schasler und E. v. Hartmann. Eine im wesentlichen wieder an Kant selbst sich anschliessende eklektische Definition des Erhabenen (143 ff.) beschliesst die von lebendigem historischem Sinn zeugende interessante Untersuchung, welche nur an einer gewissen Ueberfülle leidet.

Eine letzte Gruppe bilden folgende drei Schriften:

26. Ch. Geil. Schiller's Ethik und ihr Verhältnis zu der Kantischen. Progr. Strassburg i. E., 1888. 34 S.
27. L. Liebrecht. Schiller's Verhältnis zu Kant's ethischer Weltansicht. Heft 79 der Sammlung gemeinverst. wiss. Vorträge, Hamburg, 1889. 36 S.
28. E. Kühnemann. Die Kantischen Studien Schiller's und die Komposition des Wallenstein. Marburg, Ehrhardt, 1889. 206 S.

Die beiden Nummern 26 und 27 enthalten keine wesentliche Förderung des vielbehandelten Problems, und vor allem keinen Fortschritt über die treffliche Schrift von Meurer (1880). Nach Liebrecht's harmloser Darstellung will Schiller eben Kant „ergänzen“.

nach Geil's formlosen Untersuchungen hat Sch. eine über K. hinausgehende „in sich widerspruchslose“ ethische Weltauffassung; jener verkennt die Momente, welche Schiller mit Kant, dieser diejenigen, welche ihn mit sich selbst in Widerspruch setzen. Beachtenswerth ist Nr. 28, eine nicht unbedeutende Schrift, welche Cohen'sche Einflüsse in günstigem und ungünstigem Sinne verräth. Kühnemann sucht den Unterschied K.'s und Sch.'s im tiefsten Grunde, in der „Methode“: K.'s Methode sei die transcendentale, Sch.'s Methode sei die psychologische; aus letzterer folge dann auch die Auflösung der Kantischen abstrakten Begriffe (Sinnlichkeit Vernunft u. s. w.) in historische Entwicklungsperioden, in eine „Zeitreihe“. Indem Sch. diese ihm eigene, ursprüngliche, psychologische Methode auf K.'s abstrakte Begriffe angewendet habe, sei er zu seinen philosophischen Abhandlungen gekommen; indem er jene abstrakten Begriffe in psychologische Gestalten und Vorgänge „umgesetzt“ habe, sei er zu den Dramen seiner späteren Zeit gelangt, in deren erstem, dem „Wallenstein“, im Einzelnsten der K.'sche Einfluss glücklich nachgewiesen wird; Sch. habe darin den ungeheuren Stoff der K.'schen Begriffe „organisirt“. In Bezug auf das eigentliche, oben berührte Problem hat aber auch Kühnemann nicht die richtige Lösung gefunden; nach ihm hat Schiller nur das „interpretirt“, was Kant „begründet“ hat. Aber so einfach ist das Verhältnis doch nicht, wie das schon die Untersuchungen von Fischer, Drobisch, Tomaschek, Ueberweg, Meurer u. A. gezeigt haben, deren Lösungsversuche freilich auch nicht befriedigen. Es sei noch erlaubt, diejenige Lösung, die wir für die einzig richtige halten, hier in aller Kürze anzudeuten. Schiller hat (insbesondere in den Briefen über die ästh. Erz.) den K.'schen Dualismus von Sinnlichkeit und Vernunft in zweifacher Weise zu überwinden gesucht, und diese beiden Methoden gehen bei ihm ganz unklar neben- oder vielmehr durcheinander. Bald hat er das Schema:

1) sinnlich,
2) ästhetisch,
3) ethisch;

bald aber die ganz anderswerthige Anordnung:

1) sinnlich,

2) ethisch,

3) ästhetisch.

Im ersteren Falle stimmt Schiller in Bezug auf das letzte sittliche Ideal mit K.'s Rigorismus überein, und will nur das Aesthetische als einen Vorbereitungs- und Uebergangszustand zwischen Sinnlichkeit und Vernunft hineinschieben, um den Sprung von jener zu dieser in einen bequemen Schritt zu verwandeln. Im zweiten Falle dagegen stellt Sch. das ästhetische Ideal der schönen Seele über das Kantische des erhabenen Handelns, und will durch das ästhetische Stadium als Drittes und Höchstes den Bruch zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, welche in der zweiten Entwicklungsperiode vollzogen worden war, wieder aufheben durch eine Synthese. Das erste Schema enthält eine rein immanente Ergänzung einer Lücke in Kant, das zweite Schema geht dagegen über Kant's Position weit hinaus und ist eine Vorwegnahme Schelling'scher Gedanken und Hegel'scher Methodik. Dass diese beiden Entwicklungsschemata, zwischen denen Schiller's Darstellung unklar hin und her schwankt, einander widersprechen und ausschliessen, dessen ist sich der Dichter nicht bewusst geworden.

VII.

The Literature of Ancient Philosophy in England in 1889—90.

By

Ingram Bywater.

Xenophon. Memorabilia, edited for the use of schools with Introduction, Notes etc. by J. Marshall, LL. D. Edin. M. A. Oxon., Rector of the Royal High School, Edinburgh. — Oxford, Clarendon Press. 1890.

The Introduction with which this volume opens is an Essay of 39 pages on sundry points more or less connected with the teaching and personality of Socrates. It is hard to see what class of readers this Essay is supposed to address: it certainly has an odd appearance in a school-edition of a Greek book, where 'fine writing' and allusiveness of style are surely somewhat out of place. The Commentary, which is written in less pretentious English, has a number of useful notes for the benefit of beginners on the grammatical and other difficulties in the text of the Memorabilia.

Platonis Euthyphro, with Introduction and notes by J. Adam M. A. Edited for the Syndics of the University Press. — Cambridge, at the University Press. 1890.

Mr. Adam, already known among us by his editions of the Apology and Crito, has established a further claim on readers of Plato by giving them the Euthyphro, edited in the same careful and scholarly way. Though professedly only an educational work, the book contains much that deserves the attention of scholars, and augurs well for the edition of the Republic which the Editor

is understood to have in hand. An Introduction of 34 pages discusses the leading motive of the Euthyphro, the definition of Piety in it, the question who Euthyphro himself was, and the genuineness of the dialogue. On this last point the Editor very rightly takes up a conservative position with Bonitz, and shows that there is not much in the doubts which have been recently urged, on behalf of the negative view, by Josef Wagner. As for the Commentary at the end of the volume (p. 27—107), it is a very competent and conscientiously executed piece of work, an especially valuable feature being the abundance of references in it to the literature illustrating the various points under consideration. The text itself is based on Schanz's collation of B and T; the Editor follows these Mss. with commendable closeness, and often has a timely word to say in defence of their readings: thus in 3 A he retains τῶν νέων, in 4 E τὸ θεῖον ὡς ἔχει, in 5 D παντὸς ἐναντίον, and in 5 E ὅτι ταῦτα — γιγνόμενα. On the other hand he brackets the clause ἀλλὰ γὰρ οὐ — θεοφιλὲς ἐφάνη in 9 C for reasons which hardly seem sufficient to warrant such a procedure. I must not omit to mention that he restores ἄλλ' ἄλλους ἀδικεῖν for ἀλλήλους ἀδικεῖν in 8 D, and on 12 A suggests that the τόν θ' ἔρξαντα of the Mss. may possibly be a corruption of τὸν θρέψαντα.

The Republic of Plato, Book X. Edited as an Introduction to the study of Plato's philosophy by B. D. Turner, M. A. — Rivingtons, London. 1889.

This is one of the many little books produced with a view to popularizing Plato in our Schools, and as such, it may deserve the credit that attaches to good intentions. The Editor must have underrated the difficulty of the task he was undertaking, for he constantly misses the points on which a reader may reasonably require some help from a Commentary.

Wilson (J. Cook). On the Interpretation of Plato's Timaeus. Critical studies with special reference to a recent Edition. — London, D. Nutt. 1889.

The writer modestly terms his book a pamphlet, but it is really

a considerable volume, of 145 pages, and gives us a full and often an exhaustive discussion of a long series of points connected with the interpretation of the Timaeus. It is the final outcome of a literary controversy, begun in the 'Academy' and 'Classical Review', on the subject of Mr. Archer-Hind's edition of the Timaeus, which was noticed in Vol. III of the 'Archiv'. The language used by the Editor in reference to the work of his predecessors was not always just or appropriate; and it was also apt to convey to ordinary readers a somewhat erroneous notion as to the amount and value of the Editor's own work in his commentary: certain indolent reviewers accordingly in this country hailed the new Timaeus as an original and important addition to our Platonic literature. On this point Mr. Wilson has been moved to set opinion right. He anatomizes Mr. Archer-Hind's book with an unsparing hand, revealing in detail its relations to its predecessors, more especially Stallbaum, Martin and Daremberg, and pointing out a goodly array of errors of varying degrees of importance in matters of interpretation. I should add that the present is only the first instalment of Mr. Wilson's critique, and that it is to be followed by other parts dealing more directly with the scientific and philosophical contents of the dialogue and the treatment of them in the new Edition.

Apart from its personal and controversial discussions the present volume has a value and interest of its own, as the work of one who through his many-sided attainments is singularly qualified to speak on the subject of the Timaeus with its manifold difficulties of thought and language. Mr. Wilson's acuteness in matters of grammar is seen in every page: by way of specimen I may especially note his explanation of αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ᾧ γέγονεν in 52 C (p. 108), his remarks on Hyperbaton (p. 97) and 'Binary structure' (p. 104) in Plato, and his very valuable observation on the style of the language placed in the mouth of Timaeus (p. 118). He does good service also by defending the traditional text in sundry places; thus in 39 B he vindicates the reading καὶ τὰ περὶ τὰς ὀκτὼ φοράς (p. 116), in 47 C πρὸς ἀκοήν (p. 110), in 66 E δύ' οὖν (p. 117) — to which may be added his defence of the accusative μηχανωμένους in 18 C (p. 106). His conjecture in 49 E (p. 127), τὴν τοῦ

ὧδε for τὴν τῷδε, is confirmed by the οὕτω in the parallel in Theaet. 183 A. The scientific side of the dialogue, though the formal consideration of it is reserved for the next Part, receives incidentally a good deal of attention. On 54 E for instance Mr. Wilson is able to amend a statement of Martin's by pointing out that the reason for the division of the equilateral triangle into six, instead of two, right-angled triangles is probably that the former division is symmetrical and the latter is not (p. 49). On 38 D — apropos of the motion of Venus and Mars — he shows how very perilous it is to mix up ancient and modern astronomical ideas, and how misleading a diagram, such as the Editor takes from Arago, may be to the reader of Plato. An important suggestion is that in p. 51, where Mr. Wilson, in noticing the difficulty, already observed by Martin, in 57 C as to the size of the elementary triangles, explains it as 'one of those inconsistencies in detail overlooked by Plato, which are to be found in the Timaeus' (p. 51). This is a point which demands further elucidation, and will presumably receive it hereafter, in a subsequent section of these Studies. Meanwhile one can only say that the hypothesis is not improbable in itself, and that Grote made a similar assumption in his account of Plato's doctrine respecting the rotation of the Earth. If I am not mistaken, there are certainly some latent inconsistencies in the Republic. I must not omit to mention that Mr. Wilson has been able to throw some fresh light on sundry passages by pertinent quotations from the literature after Plato's time. Thus, on 24 E he quotes Chalcidius and Tacitus, Agricola X. 6, to illustrate the Platonic idea of the Atlantic (p. 121); for the construction in 67 B he refers to Theophrastus De Sensu § 6, who had this passage in mind (p. 63); for the meaning of 74 A he recalls the language of Aristotle in the description of a joint in De Anima III. 10. 8 (p. 67). Good use has also been made of Galen — who according to Mr. Wilson is wrong on a fundamental point in his interpretation of the Platonic κύρτος in 78 C (p. 79). I think I have said enough to make it clear that Mr. Wilson's 'Studies' are a real contribution to a better and more exact knowledge of the Timaeus, and deserve the serious attention of Platonic students, irrespective of any view

that may be taken of the personal controversy that has called the book into being.

Aristotelis Ethica Nicomachea. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater, Collegii Oxoniensis socius. — Oxonii, e typographeo Clarendoniano. 1890.

This book, which I suppose I must not leave without a notice in these pages, owes its origin to the academical needs of Oxford, where the Nicomachean Ethics are still read and studied as a regular part of the Classical curriculum of the University. It is intended to take the place hitherto occupied by Bekker's edition; and it was an understood condition, at the time when the book was undertaken, that the revised text should deviate as little as possible from the form presented by the manuscript tradition. The Editor accordingly in reconstituting the text has sought to keep within certain limits, his main endeavour being to restore the K^b readings wherever it seemed possible or worthwhile to do so: at the same time he has not felt precluded from adopting here and there a probably reading from L^b, or the medieval version (Γ), or the newly published commentary of Aspasius. The two inferior Mss., O^b and M^b, are throughout ignored, or all but ignored, as of no serious value for critical purposes. Some few conjectures, involving but slight alterations, are admitted into the text itself: others, which did not seem quite so necessary or certain, are merely suggested at the foot of the page in the notes. The adnotatio critica has been reduced to the narrowest possible dimensions, but it will be found to record in all cases the manuscript readings followed by Bekker and also the more important variants in K^b, L^b, and Γ. It should be added that, in accordance with the general principle of this Edition, the text in presented in the form which it has in the Mss., without any attempt to bring it back to a supposed more primitive form by means of bracketings, transpositions, or other rearrangements of the traditional materials. In the matter of punctuation on the other hand the Editor has allowed himself considerable liberty of judgment, but the authority of Aspasius may be quoted for several of the more important changes introduced in this way

into the revised text. The Index verborum with which the volume ends is new, and contains upwards of 6000 references.

Conybeare (F. C.). Specimen lectionum Armeniacarum, or a Review of the Fragments of Philo Judaeus as newly edited by J. Rendel Harris, M. A. — Oxford, 1889 (privately printed).

This little brochure of 15 pages, the first fruits of Mr. Conybeare's studies in the Armenian versions of Greek authors, deals with the Armenian texts of the Philo fragments in Mr. Harris' collection, and of those preserved in Bk. VIII of the Praeparatio Evangelica of Eusebius. The Armenian version, as Mr. Conybeare points out, restores the Greek text in many passages, and in others furnishes interesting variants, which throw no little light on the condition of the manuscripts of Philo as they were previous to the 5th century. The most interesting results are those connected with the Eusebius fragments. Here the version enables us to read, for instance, in 389a 11 ἐσθημάτων ἰδέαι διάφοροι ⟨κάλλει καὶ πλήθει⟩, in 392d 4 ἀνθρώπων γένους ⟨καὶ θεῶν⟩, in 395c 9 αἱ ἀπὸ τῶν κιόνων ἐκπίπτουσαι σκιαὶ τὰ τῆς ἡμέρας μέτρα διασημαίνουσι καὶ τὰς ὥρας (instead of Gaisford's αἱ ἀπὸ τῶν ποδῶν ἐκπίπτουσαι σκιαὶ τὰ μέτρα διασημαίνουσι ταῖς ὥραις), in 398c 3 τῇ ἐκ χειρὸς ἐντρυφᾶν τροφῇ (instead of τῆς ἐκεχειρίας ἐντρυφᾶν). It may not be out of place here to draw attention to the fact that in vol. III. of the Classical Review Mr. Conybeare gives a similar series of notes as to the text underlying the Armenian version of Plato's Apology.

Journal of Philology No. 35. A. Platt: Plato and Geology. Claims for Plato a place in the history of geology on account of the passage in Critias 110 E, where the idea of denudation seems to be anticipated. — No. 36. R. Ellis: Two emendations of Lucretius (IV. 897 and V. 1442).

Hermathena No. XV. T. Maguire (the late): Aristotle's Induction. The only thing quite clear in this article is that the writer dissented from Grote's interpretation of Post. An. II. 23. — T. K. Abbott: On δή after relatives in Plato.

VIII.

The history of modern Philosophy in England 1889—1890.

By

Andrew Seth.

There has not been much English work during the last two years devoted specifically to the history of philosophy. What has been done has been mainly in connection with one or other of this 'Series' which form such a feature of present-day book-making. The Series of Philosophical Classics for English Readers has been enriched by the second volume of Professor Nichol's 'Bacon' and by Professor Campbell Fraser's 'Locke', while in the shorter and more popular Series of 'Great Writers' there have been recently included 'John Stuart Mill' by Mr. W. L. Courtney and 'Schopenhauer' by Professor Wallace.

In his first volume, devoted to Bacon's Life, Professor Nichol had endeavoured, in the course of an independent review of the familiar facts, to be just to the philosopher's memory, avoiding on the one side the hero-worship of Spedding and on the other the tendency to make him „the sport of antitheses". Pope, Macaulay, Dr. Abbott and even Dean Church and M. de Rémusat, Professor Nichol consided to have been less than just. His own view was based upon, or at least was practically identical with, that of Professor Gardiner, the historian. The scope given to this careful review of Bacon's career necessitated a second volume for the discussion of his philosophy, including as this does 'a sketch of the history of previous science and method'. But Professor Nichol has

yielded to bad example in devoting a full third of a small volume on Bacon to a discursive review of all preceding philosophy. A justification may no doubt be found for considerable parts of it in the mediaeval and non-modern character of so many of Bacon's views and theories — a point which Prof. Nichol does not fail to bring out. Although the general tenor of his work is to magnify Bacon against his many detractors in recent times, he admits that Bacon „inherited the mental diseases of those he imagines himself to have slain. His mode of dividing nature is more that of Aristotle than of Galileo". It is a proof, in fact, of the eminent fairness of the book that the frankest admissions follow close upon the heels of the loftiest praise. In reality, although Bacon's philosophy, like his life, may be estimated with a friendly or a hostile bias, the qualifications in either case are so sweeping that the candid reader arrives at pretty much the same result in the end. Bacon's work, as Professor Nichol well puts it, „may be said to consist largely of great introductions". The tangled skein of the Baconian writings is skilfully handled in the book, and the result is a very effective presentation of the chief features of the 'Instauratio Magna'. The traces of Bacon's influence in the concluding chapters are occasionally perhaps somewhat shadowy and the last pages are rather too rhetorically conceived.

Professor Campbell Fraser's „Locke" forms a worthy companion to his volume on Berkeley in the same series, and in my opinion higher praise could not be bestowed upon it. To say this is to say that it is the ripe result of years of close companionship with the author of whom it treats. Locke has been criticised of late in England merely as the starting-point of the sensationalistic development which culminated in Hume. This is the method followed by Green, for example, in his Introduction to Hume. But however valuable such a method may be in studying the evolution of philosophical ideas, it is plain enough that scant justice is done by it to the historical John Locke and his actual „way of ideas". Professor Fraser endeavours to develop this comparatively homely „way of ideas" as a whole in Locke's own spirit, instead of multiplying criticisms which involve a completely different point of view

and belong to another epoch of thought. He is remarkably successful in keeping before us Locke's dominant mood and the dominant motives of his enquiry. His enquiry, it is argued, is at bottom practical; he is not so much ambitious of elaborating an abstract theory of knowledge as anxious te get at „the kind and amount of contingent knowledge that is adapted to our actual human capacities for knowing things“. The twofold motive of his philosophy is a revulsion against unverified assumption on the one hand and empty verbalism on the other. It is the first of these which really underlies his extraordinary polemic against innate ideas. The second made him vary his expressions in such a way as almost to court inaccuracy. To these two motives must be added his pervading sense of the limitations of the human mind — the „disproportion“, as he calls it, of our understanding to the vast extent of things. With all his sympathetic exposition Professor Fraser, it need hardly be said, is not slow to point out the defects as well as the merits of Locke's philosophizing; but he refuses to judge it by a standard which the author never contemplated. Locke's life is pleasantly interwoven with his philosophy in the volume. Materials collected for an edition of Locke and a Life on a more extensive scale have been utilized, so far as the limits of the series permitted. Happily there is reason to hope that the annotated edition of the 'Essay', here spoken of with hesitation, may before long see the light.

The series to which Professor Wallace has contributed his 'Life of Schopenhauer' is still more tyrannical in its limits, and does not even profess to cater for the philosophical reader. Nevertheless the sketch of Schopenhauer's career and of his leading ideas is wholly admirable. It is very much fuller than its length would seem to indicate and is written with scholarly accuracy throughout. It is compact without sacrificing literary grace and could only have been written by one who had saturated himself with his subject. The philosophical reader will doubtless wish that more space had been given to explicit exposition and criticism of Schopenhauer's position, but in the circumstances that would be to ask too much. Mr. W. L. Courtney's „Mill“ in the same series, without being in any way pretentious is as complete an account of Mill as was

possible within the limits prescribed. The life is very gracefully told and brings the man well before us. What is said of his work is more of a sketch, but W. Courtney brings out very successfully the transitional character of many of Mill's positions. His excessively sympathetic nature made him seek to combine views which were really incompatible. It is easy, therefore, to point to inconsistencies in his writings. As Mr. Courtney says: „Receptivity of mind is valuable only so far as, in exposition, it is balanced by certain fixed unalterable points of view. But if the expounder of a system of Logic is at the same time always absorbing theories, even from his enemies, we may admire his character, but we can not always understand his position". This peculiar openmindedness, however, makes Mill a very interesting study to the historian of thought. It is traceable alike in his Logic, his Ethics and his Political Economy.

Professor Caird's „Critical Philosophy of Kant" is on a different scale from any of the books hitherto mentioned. In these two weighty volumes Professor Caird has practically re-written his earlier work on 'The Philosophy of Kant', which was confined to the 'Critique of Pure Reason' and has completed it by an account of the other two Critiques and the 'Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft'. Nothing of Kant's, indeed, is neglected that could throw light on his main positions or upon the development of his thought, and Professor Caird's work constitutes undoubtedly the most comprehensive survey and evaluation of the Critical Philosophy yet attempted in English. Here it must be sufficient to indicate the standpoint from which the work of interpretation and criticism is undertaken. It is the standpoint of what in England is somewhat loosely called Neo-Kantianism, but is more correctly describable as Neo-Hegelianism. Kant, according to Professor Caird, is the schoolmaster to lead us to Hegel, or at least to a substantially similar form of Idealism, and the duty of Kant's interpreter, it is contended, is „to detect a consistent stream of tendency which, through all obstruction, is steadily moving in one direction". At the same time Professor Caird admits in the fullest way that Kant „did not himself fully understand" this lesson of his philo-

sophy. „Kant himself never quite realised the full bearing of his own work, or the inconsistency of the end of it with the beginning“. The difficulties which beset the purely idealistic interpretation of Kant are thus nowise blinked, and though from such a standpoint the realistic elements in Kant necessarily fall into the background, Professor Caird cannot reasonably be accused of unfairness in his presentation. „At each step of Kant's work“, he frankly acknowledges, „there is the possibility of a twofold interpretation of it“. It is needless to say that the volumes are a monument alike of philosophic power and of laborious study.

In speaking of Kant it would be wrong to omit mention of Professor Mahaffy's 'Critical Philosophy for English Readers' now completed in two volumes with the assistance of Mr. Bernard. Professor Mahaffy did valuable service to the English reader in the early days of Kant-study in this country. In the first of the present volumes the 'Critique of Pure Reason' is 'explained and defended', according to the statement on the title page, and in the second the 'Prolegomena' is translated with notes and appendices.

Dr. Hutchison Stirling's „Philosophy and Theology“, originally delivered as the first Gifford Lectures in the University of Edinburgh, is not in strictness a book on the history of philosophy, but it contains many a genial characterisation of this and the other thinker. Special mention may be made of the lecture devoted to Hume's personality and literary activity, where the author's Carlylean gifts of portraiture are allowed freer scope with the best result. The first half of the volume deals with the arguments for the existence of God, especially the argument from design, as these appeared in Greek philosophy; the second half deals with the negative criticisms of Hume, Kant und Darwin. In a philosophical regard, the lectures on Aristotle, in which it is easy to recognise a mind saturated with the author, may perhaps be signalised, while the two lectures on Kant, with their description of his „toy-house“ and its a priori machinery, are such as we should expect from the author of the „Textbook to Kant“. One of the lectures on Darwin draws an interesting parallel between the views of the great naturalist and the speculations of his grandfather, Erasmus Darwin, the once well-

known author of the „Zoonomia". The hope may be expressed that Dr. Stirling will carry to their completion the studies on Darwinism of which we have here only an instalment.

Professor Otto Pfleiderer's „Development of Theology in Germany and its Progress in Great Britain since 1825", as the work of a distinguished German scholar, and now accessible in its German form, calls in this place only for a word of grateful acknowledgment.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Deutsche Litteratur.

Baeumker, Cl., Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd. I, H. 1 u. 2. Münster, Aschendorff.

Behrens, Fr. W., Deutsches Ehr- und Nationalgefühl in Philosophie und Dichtung (1600—1815), Leipzig, Fock.

Beneke, H. F., Leibniz als Ethiker, Diss., Erlangen.

Buresch, K., Die pseudosibyllinischen Orakel und ihre letzte Bearbeitung, N. Jahrb. für Philol. Bd. 144, H. 8 u. 9.

Christinnecke, C., Causalität und Entwicklung in der Metaphysik Augustins, Leipzig, Fock.

Cloetta, W., Beiträge zur Litteraturgeschichte der Renaissance Bd. II, Halle, Niemeyer.

Dillmann, E., Eine neue Darstellung der Leibniz'schen Monadenlehre, Leipzig, Reisland.

Dotzer, W. J., Ueber Schopenhauer's Kritik der Kantischen Analytik, Diss., Erlangen.

Dümmler, F., Zum Herakles des Antisthenes, Philologus Bd. 50, H. 2.

— Prolegomena zu Platon's Staat, Progr., Basel.

Eucken, Rud., Pierre Bayle, Allgem. Zeitung, Beilage No. 252.

Fogler, Ad., Grillparzers Ansichten über Litteratur und Leben, Stuttgart, Göschen.

Gesche, P., Die Ethik Leibnizens, Diss., Halle.

Geyer, R., Lotze's Philosopheme über die Raum-Anschauung, Skandinavisches Archiv für Philos. u. Geschichte Bd. I, H. 1.

Gilbert, W., Der ethische Gehalt der Oden des Horaz, Festschrift, Schneeberg.

Gutberlet, W., Wundt's System der Philos., philos. Jahrbuch Bd. IV, H. 4.

Haeger, A., Lotze's Kritik der Herbart'schen Philosophie und Psychologie, Diss., Greifswald.

Hauffe, G., Die Wiedergeburt des Menschen (über Lessing's Erziehung des Menschengeschlechts), Borna, Jahnke.

Hegler, A., Die Psychologie in Kants Ethik, Freiburg, Mohr.

Horner, A., Zur Einführung in den Spinozismus, Leipzig, Wigand.

Jülg, H., Studien zur neupythagor. Philos., Progr., Baden.

Kappes, M., Die Erkenntnisslehre des Thom. Hobbes, Zeitschr. für Philos. Bd. 99, H. 2.

Kunze, J., Die Gotteslehre des Irenaeus, Leipz., Dörffling u. Franke.

Leonhard, H., Beitrag zur Kritik der Schopenhauer'schen Erkenntnisstheorie, Diss., Bonn.

Lindroos, C., Quaestiones Platonicae, Diss., Leipz.

Loewy, Th., Der Idealismus Berkeley's, Leipzig, Freytag.

Louis, G., Ueber den Individualism. des Hobbes, Diss., Halle.

Mantegazza, P., Epikur, aus dem Italienischen von B. Teuscher, Jena, Costenoble.

Mehner, C. M., Der Einfluss Montaigne's auf die Pädagogik Locke's, Diss. Leipzig.

Mendl, K., Die platonische Apologie, die wirkliche Vertheidigungsrede des Sokrates, Progr., Kaaden.

Meyer, P., Die aristotelische Politik und die Ἀθηναίων πολιτεία, Bonn, Cohen.

Michel, Die Kosmologie des Maimonides und Thomas von Aquino, Philos. Jahrb. Bd. IV, H. 4.

Millard, J. E., Lucani sententia de deis et fato, Diss., Utrecht.

Montesquieu, Geist der Gesetze, deutsch von A. Fortmann, Leipzig, Breitkopf u. Härtel.

Mostratos, D. G., Die Pädagogik des Helvetius, Diss., Berlin.

Müller, H. de, De Teletis elocutione, Diss., Freiburg.

Natorp, P., Protagoras u. sein Doppelgänger, Philologus Bd. 50, H. 2.

Poppelreuter, H., Die Psychologie des Aristoteles, Theophrast u. Strabo, Progr., Saarbrücken.

Reinhardt, G., Der Tod des Kaisers Julian, Köthen, Bühling.

Rühl, T., Die Aufgabe der Beredsamkeit nach Plato, Diss., Erlangen.

Sexti Phythagorici sententiae cum appendicibus ab E. Elter editae I, Progr., Bonn.

Spielmann, A., die aristotelischen Stellen vom τρίτος ἄνθρωπος, Progr., Brixen.

Spiliotopulus, D., Ueber Pherekydes den Syrer und seine Theogonie, Diss., Erlangen.

Steinthal, H., Geschichte der Sprachwissensch. bei Griechen u. Römern, 2. Aufl., Bd. 2, Berlin, Dümmler.

Staroskiades, A., Achilles Tatius, Diss., Erlangen.

Sudhoff, K., An Hohenheim's Todestag, Deutsche mediz. Wochenschrift, 1891, No. 31.

Tausch, K., Einleitung in die Philosophie, Wien, Konegen.

Thilly, F., Leibnizens Streit gegen Locke in Ansehung der angeb. Ideen, Diss., Heidelberg.

Thilo, Chr. A., Ueber das zweite Buch der allgem. pract. Philos. Herbart's, Zeitschr. f. exacte Philos. Bd. 18, H. 3.

Twardowsky, K., Idee und Perzeption bei Descartes, Wien, Konegen.

Volkmann, L., Der Begriff Hamartia bei Lessing, Jauer, Guercke.

— W., Untersuchungen zu Diogenes Laertes, ebend.

Weigand, Wilh., Essays über Voltaire, Rousseau, Taine, München, Merhof.

Wreschner, A., Ernst Platner's u. Kant's Erkenntnisstheorie mit besonderer Berücksichtigung von Tetens und Aenesidem, Diss., Berlin.

Zenonis Citiensis de rebus physicis doctrinae fundamentum constituit K. Troost, Berlin, Calvary & Co.
